دكتور عبد الوهاب المسيري

اليهود في عقل هؤلاء

فاضل

اقرأ
سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف



دار المعارف

اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

[٦٣٠]

مدير التحرير:
كريمة متولى

تصميم الغلاف :
محمد أبو طالب

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .
هاتف: ٥٧٧٧٠٧٧ – فاكس: ٥٧٤٤٩٩٩ Email: maaref@idsc.net.eg

دكتور عبد الوهاب المسيرى

اليهود فى عقل هؤلاء

الطبعة الثانية

دار المعارف

إن الذيـن عنـوا بإنشـاء هـذه السلسـلة ونشرها ، لم يفكروا إلا فـى شـىء واحـد ، هو نشر الثقـافة مـن حيث هـى ثقافـة ، لا يريـدون إلا أن يقـرأ أبنـاء الشـعوب العربيـة . وأن ينتفعـوا ، وأن تدعوهـم هذه القـراءة إلى الاستـزادة مـن الثقافـة ، والطموح إلى حياة عقلية أرقـى وأخصب من الحياة العقلية التى نحياها .

طه حسين

تمهيد

اليهود إشكالية أساسية فى العقل الغربى ، ويعود هذا إلى طبيعة تكوين المجتمع الغربى ذاته ، وخاصة فى العصور الوسطى (كما بين فى الفصل الأول) . وقد ظهرت المسألة اليهودية فى أوائل القرن التاسع عشر، وتعامل مع هذه الإشكالية كثير من الكتاب اليهود غير الصهاينة مثل هاينى وكافكا وروث (كما بين فى الفصل الثانى). وطرحت الصهيونية حلاً للمسألة اليهودية لا يختلف كثيراً عن الحل الغربى الاستعمارى للقضية ، فهو يتلخص فى محو اليهودية عن طريق إحلال الصهيونية محلها، وفى التخلص من اليهود عن طريق نقلهم إلى فلسطين المحتلة ليؤسسوا الدولة الصهيونية الوظيفية التى تقوم على خدمة الاستعمار الغربى ويقوم هو بالمقابل برعايتها ودعمها. وهذا هو الحل الذى دافع عنه الأدباء الصهاينة مثل جوردون وبرينر (كما بين فى الفصل الثالث) ، والمسألة اليهودية كما أسلفنا مسألة غربية أفرزها المجتمع الغربى. ولكنه صدّرها لنا على هيئة الدولة الصهيونية التى غرسها فى المنطقة فى وسطنا بقوة السلاح الغربى. ومن ثم وجدنا أن المسألة الإسرائيلية أصبحت جزءاً من تاريخنا ، ووجدنا أنفسنا نواجه الكيان الصهيونى وندرسه ونتعامل معه. وهذا ما فعله العبقرى الفذ ، جمال حمدان ، كجزء من مشروع دراسته لمصر والعالم العربى . وقد كان

جمال حمدان عبقرياً بمعنى الكلمة ، فمنهجه فى التفكير والكتابة مختلف عن منهج أقرانه (كما تبين فى الفصل الرابع) والأصوات الغربية التى تتناول المسألة اليهودية والحل الصهيونى ليست كلها أصوات جائرة متحيزة : فروجيه جارودى على سبيل المثال لا الحصر إنطلاقاً من فكره الإنسانى، فى بداية الأمر، ثم فكره الإنسانى الإسلامى تعامل مع هذه القضية بجرأة غير عادية وقد عرضنا لفكره ولمنهجه فى الفصل الرابع والأخير من هذه الدراسة.

وهذه جولة قصيرة فى عقل بعض المفكرين وكلمة (عقل) هنا تعنى (وجدانه) أى الإنسان فى كليته. والعقل بهذا المعنى هو الإطار الكلى، إنما الموضوع المحدد فهو (اليهود) ، ونحن لا نزعم أننا أحطنا بالموضوع إحاطة كاملة فهو موضوع مركب ، متعدد الأوجه ، والله ولى التوفيق .

دمنهور – القاهرة

إبريل ١٩٩٨م

الفصل الأول

اليهود فى عقل أوربا فى العصور الوسطى وجذور المسألة اليهودية

العصور الوسطى فى الغرب فترة تمتد من القرن الخامس الميلادى حتى القرن الخامس عشر، وقد وصلت العصور الوسطى ذروتها فى الفترة من القرن الحادى عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادى.

وتبدأ العصور الوسطى بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية وانهيار أطرها الاقتصادية والقانونية والثقافية أيضًا. وكانت الإمبراطورية الرومانية تعامل اليهود باعتبارهم «كوليجيوم Colllegiun» أى «رابطة»، وهى جماعة من حق أعضائها أن يجتمعوا للقيام بشعائرهم الدينية وأن يمارسوا شريعة أسلافهم، وفى عام ٢١٢ م أصدر الإمبراطور كاراكالا مرسومًا بمنح كل الأحرار فى الإمبراطورية الرومانية حق المواطنة الرومانية، الأمر الذى كان يعنى أن أغلبية أعضاء الجماعة اليهودية أصبحوا مواطنين، إلا أن هذا جرى نسيانه تمامًا، وصُنِّف اليهود حسب القانون أو العرف الألمانى باعتبارهم «غرباء» وقد تساقط النظام الضريبى الذى فرضته الدولة الرومانية و لم تَعُد هناك عملة

أوربية يمكن لكل دول أوربا التعامل بـها فيما بينها، وأهملت الطـرق وأصبحت غير آمنة.

وشهدت العصور الوسطى فى الغرب محاولة للنهوض من هذا التردى ولخلق مؤسسات قانونية واقتصادية تحل محل المؤسسات التى تساقطت . وبطبيعة الحال ، تأثرت الجماعة اليهودية بكل ذلك .

من بداية العصور الوسطى حتى القرن الحادى عشر الميلادى :

يعتبر القرن الخامس الميلادى، وخصوصا عام ٤٧٦ م ، التاريخ الذى بدأت فيه العصور الوسطى بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربيـة تحت هجمات القبائل البربرية. وما يهمنا فيما يتعلق بالجماعات اليهودية أن الإمبراطورية الرومانية كانت قد تبنـت المسـيحية عـام ٣٤٠ م باعتبارها ديناً رسمياً للدولة تكتسب منه شرعيتها.

وفى ذلك الوقت تقريبا ، أصبحـت الزرادشـتية عقيـدة الدولـة الإمبراطورية الفارسية ، وظل الأمر على ذلك حـتى القـرن السـابع الميلادى حيث حلّ الإسلام محلها وأصبح العقيدة الأساسية فى الشـرق العربى وفى كثير من بلاد آسيا وأفريقيا . وتتميَّز هذه المرحلة بأن أعضاء الجماعة اليهودية وجدوا أنفسهم أقلية فى دولة لهـا إطـار عقـائدى متماسك سواء فى الشرق حيث الزرادشتية ثم الإسـلام أو فى الغـرب حيث المسيحية ، كما وجدوا أن الدين السائد دين توحيـدى وليـس عبادة وثنية . وكان هذا أمراً جديداً كل الجدة على اليهودية التى كانت موجودة دائماً فى محيط وثنى تحارب ضده وتكتسب هويتها الدينية مـن

صراعها معه. وقد ازدادت العلاقات سوءاً وتوتراً بين أعضاء الجماعات اليهودية والعالم المسيحى ، وخصوصا بعد أن أعلن السنهدرين أن المسيح ليس الماشيَّح اليهودى الحقيقى وإنما الذى سيأتى فى آخر الأيام هو المسيح الدجال فى حين آمن المسيحيون بأن هدم الهيكل إنما هو تحقيق لنبوءة المسيح . وقد حققت المسيحية انتصارات هائلة ، وخصوصاً بعد أن تبنتها الإمبراطورية الرومانية ، فتوقف النشاط اليهودى التبشيرى وانطوى اليهود على أنفسهم وانصرف علماؤهم لتدوين وجمع التلمود بما يحويه من كره عميق للمسيحية ولشخص المسيح، وبما يتضمنه من سب للمسيح .

وحدد وضع الجماعات اليهودية فى المجتمع الغربى الوسيط عنصران ، **أحدهما** دنيوى **والآخر** دينى ، فقد أصدر قسطنطين (٣١٢م - ٣٣٧م) تشريعات لتنظيم العلاقة مع اليهود ، ولم تَعُد اليهودية بمقتضى هذه التشريعات «كوليجيوم» أو دينًا مشروعًا أو مباحًا (باللاتينية: ريليجيوليكيتا religiolicito) كما كانت أيام الرومان وإنما أصبحت «المذهب الشائن أو الشنيع». وأصبح محظوراً على اليهود الزواج من المسيحيين ، كما مُنع أى يهودى من التنصر والتبشير بالدين اليهودى . وحظرت تشريعات لاحقة على اليهود امتلاك عبيد مسيحيين أو حتى أى عبيد على الإطلاق وهو ما كان يعنى استبعادهم من الزراعة ، كما استُبعد اليهود من الخدمة العسكرية ومن الاشتغال بالطب . وفى عام ٤٣٨ م ، منع ثيودوس الثانى اليهود من شغل وظائف عامة . ورغم أن هذه التشريعات لم تؤخذ مأخذ الجد فإنها شكلت مع هذا الإطار القانونى الذى تحكَّم فى علاقة اليهود بالمجتمعات المسيحية الوسيطة.

وينبع موقف الكنيسة من أعضاء الجماعات اليهودية من فكرتين أساسيتين مختلفتين عن اليهود :

١– اليهود قتلة المسيح الذين أنكروه ، ولذا لابد من عقابهم على ذلك .

٢– اليهود هم أيضاً الشعب الشاهد الذى عاصر أعضاؤه ظهور المسيح وبداية الكنيسة ، وهم بتَمسكهم بشعائر دينهم التى ترمز إلى الشعائر المسيحية منذ القدم وبتدنى وضعهم يقفون شاهدا حيا على صدق الكتاب المقدَّس وعلى عظمة الكنيسة . وقد تَمثَّل هذه الموقف المزدوج فى سياسة الكنيسة التى وضعها البابا جريجورى الأول (الأعظم) (٥٩٠ م – ٦٠٤ م) وآخرون من بعده ، والتى ترى ضرورة الإبقاء على اليهودية وعلى الشعب اليهودى باعتباره شعباً شاهداً سيؤمن فى نهاية الأمر بالمسيحية ، ولذا ينبغى فى الوقت نفسه وضعهم فى مكانة أدنى.

وقد أصدر جريجورى الأول مرسوماً بابوياً يتضمن هذه العبارة : **« كما أن اليهود لا يحق لهم أن يفعلوا ما لا يُسمَح لهم به حسب القانون ، فإنه يتعيَّن ألا يُحرموا من المزايا التى منحت لهم »** . ومن ثم مُنع قتل اليهود أو الهجوم عليهم أو حرق معابدهم أو مضايقتهم أثناء تعبُّدهم أو استخدام القوة فى تنصيرهم . وأصبح هذا المرسوم أساساً لكل المراسيم البابوية اللاحقة حتى القرن الخامس عشر الميلادى .

ولهذا ، حاربت الكنيسة الطرق غير الشرعية لتنصير اليهود قسراً ، معتبرة أن ثمرة هذه العملية لا تشكل أى نصر حقيقى للكنيسة ولا تزيد عظمتها . ولكنها شجعت فى الوقت نفسه إلقاء المواعظ عليهم والإقناع بالأشكال المشروعة الأخرى **«وهذا الموقف المزدوج هو ما تحَوَّل على يد المفكرين البروتستانت إلى العقيدة الاسترجاعية أو الألفية فى القرن السابع عشر الميلادى ، ثم تمت علمنته تماماً فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى ليصبح فكرة الشعب العضوى المنبوذ التى تعنى أن اليهود كتلة بشرية متماسكة متميزة منعزلة عن المجتمع ومنبوذة منه».**

ويُلاحظ أن العصور الوسطى فى الغرب شهدت غياب التجانس بين أعضاء الجماعات اليهودية أكثر فأكثر ، وهى العملية التى كانت قد بدأت بعد أن أسَّس الإسكندر إمبراطوريته . فبدأ اليهود يتحركون داخل فلك حضارتين أساسيتين هما : الفارسية واليونانية (ثم الرومانية). وانتشر أعضاء الجماعات اليهودية على ساحل البحر الأبيض المتوسط فى اليونان وإيطاليا وإسبانيا وشمال أفريقيا والإسكندرية وفلسطين وآسيا الصغرى . وكان معظم أعضاء الجماعات اليهودية ، مع بداية العصور الوسطى فى الغرب ، يتركزون فى الإمبراطورية البيزنطية . ولكن مركز اليهودية فى العالم الغربى انتقل من بيزنطة إلى داخل أوربا ابتداء من القرن التاسع الميلادى : جنوب فرنسا (الغال) ثم شمالها ، وإنجلترا ثم ألمانيا . ومما زاد من عدم التجانس ، عدم وجود سلطة مركزية موحدَّة فى الإقطاع الأوربى . فبعد موت شارلمان (٨١٤ م) بفترة

قصيرة، تفسخت الإمبراطورية التى بناها وتفتتت سياسياً إثر هجمات الفايكنج من الشمال ، وقبائل الدانوب شبه البدوية من الشرق ، ومسلمى شمال أفريقيا من الجنوب . وقد استمرت الهجمات مدة قرنين، فأصبح الإقطاع واللامركزية هما الصفة الأساسية فى المجتمعات الغربية ، وهو ما أضعف الملكية وزاد نفوذ الأمراء الإقطاعيين . وأصبحت الجماعات اليهودية فى العصور الوسطى نفسها تتسم بتنوع لغاتها وطقوسها الدينية.

وأهم هذه الجماعات الجماعة اليهودية فى إسبانيا (**السفارد**) وفى جنوب فرنسا (**يهود البروفنسال**) ، وفى إيطاليا (**الإيطاليانى**) ، وفى الإمبراطورية البيزنطية أى إمبراطورية الروم (**الرومانيون**) . والجماعات اليهودية فى ألمانيا ثم بولندا فيما بعد (**الإشكناز**) . وكان أعضاء كل جماعة لا يختلطون بالضرورة بأعضاء الجماعات الأخرى (هذا على عكس وضع اليهود فى العالم الإسلامى حيث كانوا أساساً من اليهود المستعربة الذين كانوا يتحدثون العربية . ومع هذا ، كانت هناك جماعة يهودية صغيرة فى إيران اكتسبت كثيراً من خصائص المجتمع الذى كانت تعيش فيه . كما كان هناك **يهود الخزر** الأتراك فى القوقاز (**ويهود كايفنج فى الصين**) . وقد ازداد تَفتُّت الجماعات اليهودية فى الغرب بظهور الملكيات القوية فيما بعد، والتى كانت حريصة على الدفاع عن استقلالها القومى ، ومن هنا يكون من المستحيل الحديث عن اليهود بشكل عام بعد سقوط الدولة الرومانية ، ومن الأفضل الحديث عن الجماعات اليهودية.

ولم يكن المجتمع الغربي الوسيط مقسَّما إلى دول وإمارات مستقلة تفتقد إلى سلطة مركزية قوية وحسب ، وإنما كانت كل دولة وكل إمارة مكوَّنة من جماعات متماسكة منفصلة لكل منها قوانينها ؛ فكان النبلاء والأقنان الذين يعيشون فى صميم النظام الإقطاعى يشتغلون بالقتال والزراعة ، وكان التجار وأعضاء النقابات الحرفية أعضاء فى البلديات ، وكان القساوسة وممثلو البيروقراطية الدينية تابعين للكنيسة ، وقد تمتعت كل جماعة بدرجة من الاستقلال عن الجماعات الأخرى. أما أعضاء الجماعات اليهودية ، فلم يكونوا مواطنين فى المدينة ولا فلاحين فى الضياع الإقطاعية، ولم يكونوا من الفرسان المحاربين ، كما أنهم لم يكونوا بطبيعة الحال منتمين إلى الكنيسة الكاثوليكية . وعلى كلٍّ ، كان الانتماء للمجتمع الإقطاعى المسيحى يتطلب يمين الولاء المسيحى ، الأمر الذى لم يكن متاحاً لليهود إلا إذا تنصروا . وقد حُلّت هذه المشكلة القانونية بالعودة إلى القانون أو العرف الألمانى ، وتم تصنيف اليهود « غرباء » .

والغريب فى العرف الألمانى كان يُعد تابعاً للملك تبعية مباشرة ، ومن ثم أصبح أعضاء الجماعة مسئولين مسئولية مباشرة أمام الملك أو الإمبراطور ، يتبعونه ويوضعون تحت حمايته ، بل كانوا يُعَدُّون ملكية خاصة له بالمعنى الحرفى (أقنان بلاط) ، الأمر الذى حولهم إلى ما يشبه أدوات الإنتاج . وكان الملك يفرض عليهم ضرائب كانت تصب فى خزانته كما أنه كان يبيعهم المواثيق والمزايا ويحقق من ذلك أرباحاً .

ومع أن مفهوم أقنان البلاط كان كامناً فى كثير من المواثيق والمراسيم منذ أيام شارلمان (٧٤٢ م – ٨١٤ م) ، فإنه استُخدم لأول مرة فى مرسوم الملك فريدريك الأول عام ١١٥٧ م ، ثم أكده فريدريك الثانى عام ١٢٣٦ م حين أصدر مرسوماً يشير إلى كل يهود ألمانيا باعتبارهم أقنان بلاط .

وبوضعهم تحت حماية الإمبراطور مباشرة ، أصبح اليهود جماعة وظيفية مالية تابعة للطبقة الحاكمة أساساً ، يتمتع أعضاؤها بحقوق تفوق فى كثير من الأحيان حقوق عامة الشعب ولا تختلف أحياناً عن حقوق النبلاء ورجال الدين . فقد سُمح لهم ، حتى القرن الثالث عشر الميلادى ، بحمل السلاح فى كثير من البلاد الأوربية ، وبامتلاك الأراضى الزراعية والعبيد غير المسيحيين ، كما أعفوا من عقوبة الضرب ومن التعذيب أثناء المحاكمة ، وأعفوا أيضاً من غير ذلك من الممارسات التى كان الأقنان يخضعون لها . بل إن الزى الخاص الذى كان يرتديه أعضاء الجماعات اليهودية ، والشارة التى كان عليهم تثبيتها على ملابسهم ، كانا يُعَدّان مزايا يطالبون بها ويصرون عليها . والقبعة اليهودية حق آخر حصلوا عليه بمبادرة منهم . أما حق بناء سور حول منطقة سكنهم ، فهى ميزة سعوا إليها سعياً حثيثاً وحصلوا عليها كتابة فى المواثيق التى كانت تُمنَح لهم ، وهى المناطق التى سُميِّت فيما بعد « الجيتو » . وقد حقق أعضاء الجماعات اليهودية مستوى معيشياً مرتفعاً . ولذا ، حينما حدث ما يشبه المجاعة فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين ، لا نجد لها أى صدى فى المصادر اليهودية ، وهو أمر متوقَّع بالنسبة لجماعة تتمتع بشىء من الثراء .

ومع هذا ، كان عضو الجماعة اليهودية الوظيفية لا حول له ولا قوة إذ أنه ، رغم تبعيته للملك والنخبة الحاكمة ، كان يعيش بين قوى شعبية لا تضمر له حبا ولا تشعر نحوه بأى عطف ، ويحيا فى عزلة وغربة عنها ، الأمر الذى زاد التصاقه بالملك وبالنخبة وزاد اعتماده عليهم ، وبذلك أصبحت الجماعة اليهودية فى المجتمع الوسيط جماعة وظيفية وسيطة تضطلع بوظائف تتطلب الموضوعية والحياد ، وأصبح وجودهم مرتبطا بمدى نفعهم كأداة (على عكس وضع اليهود فى المجتمعات الإسلامية حيث تحددت مكانة اليهود ، شأنهم شأن أعضاء الجماعات والطوائف الأخرى ، باعتبارهم من أهل الذمة ، وهو مفهوم لا علاقة له بمسألة مدى نفع الإنسان) .

ولعل المزية الكبرى التى حصل عليها أعضاء الجماعات اليهودية هى حرية الحركة ، إذ أصبحوا العنصر البشرى الوحيد المتحرك فى المجتمع . ذلك أن الأقنان والفلاحين كانوا مرتبطين بالأرض رغم أنفهم ، وكان النبلاء لا كيان لهم خارج إقطاعيتهم ، ورجال الكنيسة يرتبط كل واحد منهم بكنيسته أو ديره ، وكان التجار المسيحيون تقف فى طريقهم حواجز كثيرة تعوق حركتهم مثل ضرائب المرور التى كان اليهود معفين منها . ولكل هذا ، تحول أعضاء الجماعات اليهودية إلى عنصر متحرك استيطانى تجارى وترسخ المفهوم تماما فى الوجدان الغربى . وعلى سبيل المثال ، قام شارلمان بتوطين بعض اليهود فى ماركا هسبانيكا (فى جنوب فرنسا) ليكونوا بمنزلة حاجز على حدود العالم المسيحى لوقف التوسع الإسلامى . وإذا كان أعضاء الجماعات اليهودية قد

عملوا بالزراعة فى هذه التجربة، فإنهم عادةً مـــا كـــانوا يدعـــون إلى الاستيطان للاضطلاع بوظيفة التجارة باعتبارهم عنصراً بشرياً قـــادراً على تنشيط التجارة بسبب خبراته ورأسماله وشبكة اتصالاته التجاريـــة الواسعة وحركيته . وفى القرن الثامن الميلادى علـــى ســـبيل المثـــال ، استوطن فى فرنسا عدد من التجار اليهود بدعوة من شارلمان ، بهـــدف تنشيط التجارة ، فوضعهم تحت حمايته ، ويُلاحَـــظ ارتبـــاط اليـــهود بشارلمان ، فهو أول من حاول أن يخلق إطارا اقتصاديا جديداً يحل محـــل الإطار الرومانى ، كما كان أول من سك عملة فضية للتداول فى أوربا ، وبذلك جعل شارلمان التبادل النقدى ممكنا بدلا من المقايضة . وقد اتبع خلفاؤه السياسة نفسها فى العصر الكارولنجى ، فاشتغل اليهود بالتجارة والاستيراد والتصدير فى وادى الرون ومقاطعة شامبين . ومن المعـــروف أن جنوب فرنسا كان المركز الأساسى للتجار اليهود الدوليين الذيـــن أطلق عليهم اسم الراذانية (نسبة إلى نهر الرون كما يُقال) . وكـــان شمال فرنسا ، فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، يضم أهم تجمُّع يهودى فى فرنسا ، كما كان مركزاً للدراسات التلمودية حيـــث كان راشي يقيم ويعمل بتجارة الخمور ويكتب تعليقاته عن التلمود .

ويُلاحظ أن النمط نفسه تكرَّر حين تم تشجيع استيطان اليـــهود فى ألمانيا خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين بهدف تشجيع التجـــارة. وبدأت تظهر جماعات يهودية فى المراكز التجارية الأساسية مثل : مينـــز وأوجسبرج فى القرن التاسع الميلادى ، وورمـــز ومينـــز فى القـــرن العاشر ، وهى التى ازدهرت فيها مراكز الدراسات التلمودية . وكـــان

أكثر مناطق الكثافة السكانية اليهودية هو وادى الراين (مينز وسبير وورمز وكولونيا) حيث ظهرت هناك أيضاً حياة فكرية فى القرن الحادى عشر الميلادى تحت تأثير يهود فرنسا . أما فى إنجلترا ، فمن المعروف أن بعض الممولين اليهود تمركزوا بعد الغزو النورماندى حيث أسسوا جماعات يهودية (فى لندن ويورك وبرستول وكانتربرى) كانت تشتغل أساساً بالتجارة والإقراض ووُضعت تحت حماية التاج الإنجليزى . ولم يختلف الوضع كثيراً فى إسبانيا المسيحية ، فقد استخدم الأمراء المسيحيون فى بادئ الأمر أعضاء الجماعات اليهودية بعد خروج المسلمين ، وظهرت فئة يهود البلاط هناك حيث استفاد الأمراء الأسبان من خبرات أعضاء الجماعات اليهودية فى أعمال التجارة والمال والإدارة .

فى القرن الثانى الميلادى : استوطن اليهود فى روما وتركزوا فى الموانئ الجنوبية ثم على طرق التجارة . وتدهورت أحوالهم قليلا مع تحول الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية ، ولكنهم وُضعوا تحت حماية البابا مع بداية العصر الوسيط . وظل أعضاء الجماعات اليهودية فى جنوب إيطاليا يشتغلون بتجارة الجملة حتى حل تجار البندقية محلهم . وارتبط اليهود بالتجارة حيث سيطروا على التجارة الدولية والتجارة المحلية إلى أن ظهرت المدن الدول البحرية الإيطالية. ولهذا ، فبعد أن كانت كلمة « يهودى » تشير فى الدولة الرومانية إلى « عضو فى قوم (إثنوس) » ، أصبحت هذه الكلمة تدل على « التاجر » .

ولعل كل هذه السمات مجتمعة (ارتباط أعضاء الجماعات اليهودية بالنخبة الحاكمة ، وحصولهم على حقوق ومزايا خاصة ، واشتغالهم بالتجارة والربا) قد خددت علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالطبقات المختلفة فى المجتمع ، فعلاقتهم بالطبقات الثرية (الأمراء الإقطاعيين) لم تكن بكل وضوح علاقة صراع ، ذلك لأنهم كانوا يحتاجون إلى اليهود رغم كرههم لهم وحقدهم عليهم نظراً لقربهم من الملك . أما الكنيسة ، فقد ذكرنا موقفها المزدوج من اليهود . ويبقى بعد ذلك سكان المدن والفلاحون ، أى ما يمكن أن نطلق عليه الشعب أو الجماهير . وقد كان هؤلاء ينظرون إلى اليهودى باعتباره العدو المستغل، فكان سكان المدن الذين يعملون بالتجارة ، يجدون أن اليهود فئة تعمل فى المجال نفسه ولكنها ليست خاضعة لسيطرتهم أو تنظيماتهم بل خاضعة للملك مباشرة ، الأمر الذى أعطى اليهود حرية فى الحركة لم يكن التجار المسيحيون أنفسهم يتمتعون بها . كما أن التجار المسيحيين كانوا خاضعين للأخلاقيات المسيحية وما تفرضه عليهم من حدود وقيود . على عكس التاجر اليهودى ، الذى كان على استعداد دائم لأن يتجاهل هذه الأخلاقيات متى سنحت له الفرصة .

أما الفلاحون والحرفيون ، فكانوا يقعون ضحايا الربا اليهودى والنشاطات التجارية الأخرى التى اختص بها أعضاء الجماعات اليهودية . وكانت هذه الفئة من سكان المدن أعدى أعداء اليهود على عكس كبار المموِّلين والتجار فى المدينة حيث لم يكن هؤلاء يخشون سطوة اليهود نظراً لضخامة حجمهم ونفوذهم . وكثيراً ما كانت تقع

اضطرابات ضد الجماعات اليهودية فى المدن ويقودها صغار المموّلين والحرفيين . وقد كانت هذه الاضطرابات ذات طابع شعبى وكانت تنتشر بين جماهير لا تفهم طبيعة النظام ولا الطبيعة الملتوية وغير المباشرة لعملية الاستغلال ، ولذلك ، كان الرمز المباشر والواضح للاستغلال وأداته الملموسة هو اليهودى الذى كان أداة الطبقة الحاكمة فى امتصاص غضب الجماهير. وكانت النخبة الحاكمة (الإمبراطور والكنيسة) تبذل قصارى جهدها لحماية اليهود ، وهو ما كان يدعم شكوك الجماهير .

ويمكننا أن نُشبه أعضاء الجماعات اليهودية فى العصور الوسطى (فى الغرب) بالمماليك ، وهم جماعة وظيفية أخرى كانت تعمل بالقتال. فأعضاء الجماعة اليهودية كانوا ملكية خاصة للإمبراطور ، وهم مثل المماليك مختلفون إثنياً ووظيفياً (ومختلفون كذلك دينيًا فى حالة اليهود) عن بقية أفراد الشعب . وقد كانت وظيفتهم ، كمحاربين أو تجار ، تتطلب أن يظلوا غرباء عن المجتمع. فالتجارة كانت نشاطاً كريها ولم تكن قط نشاطاً أساسياً فى العصور الوسطى ، أما القتال فقد كان وظيفة غير محببة ويتطلب تَملُّك ناصيتها قدراً من التفرغ . ومع هذا ، لم يكن اليهود مماليك مسلحين. وقد يكن من المناسب أن نسميهم «المماليك التجارية» . وكان المماليك التجارية داخل الحضارة الغربية ، مثلهم مثل المماليك ، أداة استغلال ومحط كراهية الجماهير ، ولكنهم كانوا عُزّلاً غير مسلحين. وقد كانت خطورة وضعهم داخل الحضارة الغربية كامنة فى النظر إليهم باعتبارهم جماعة تكتسب طابعاً عاماً مجرداً ، فكان الهجوم مثلاً على اليهود يُنظر إليه وكأنه اقتحام أحد

المصارف أو تحطيم لآلات المصنع على نحو ما كان يفعل العمال فى أوربا فى القرن التاسع عشر الميلادى. ويمكن النظر إلى عملية طردهم باعتبارها كانت تساوى عملية تأميم رأس المال الأجنبى ، تماماً مثلما يحدث الآن فى بلاد العالم الثالث حينما تظهر طبقة تجارية محلية تضطلع بأعمال التجارة والمال ، أو حينما تقوم الدولة نفسها بهذه الوظائف فتؤمم البنوك وتطرد العنصر الأجنبى .

نهاية القرن الحادى عشر الميلادى حتى بداية عصر النهضة فى الغرب :

تتسم هذه الفترة من العصور الوسطى بتدهور أحوال اليهود . ويمكن اعتبار حروب الفرنجة التى تُعرَف اصطلاحاً باسم «الحروب الصليبية» نقطةً حاسمة فى تواريخ أعضاء الجماعات اليهودية ، لا لأنها قامت بالهجوم عليهم ولكن لأنها تزامنت مع تحوُّل اقتصادى عميق فى المجتمعات الغربية . وقد كانت هذه الحروب تعبيراً عن التحول المتمثل فى ظهور القوى الاقتصادية المسيحية ، مثل اللومبارد فى إيطاليا والكوهارسين فى جنوب فرنسا وفرسان الهيكل فى فرنسا وغيرها من مناطق أوربا ، والمتمثل أيضاً فى ظهور جماعات رجال المال المحليين . لقد حلت هذه القوى الجديدة محل اليهود فى التجارة الدولية أو فى تجارة الجملة ، وفى مجالات ونشاطات اقتصادية أخرى مثل إقراض المبالغ الكبيرة ، الأمر الذى دفع اليهود إلى العمل فى الربا والتجارة الصغيرة البدائية . واستمر هذا التيار فى التزايُد ، وتبلور فى القرن الثالث عشر الميلادى ، واستمر حتى القرن الخامس عشر الميلادى ، حتى أصبحت

كلمة «يهودى» تعنى «مرابى» وشهد هذا القرن أيضاً ظهور الملكيات القومية التى بدأت تستقل بنفوذها عن الكنيسة وأصبحت لها مشروعاتها السياسية والاقتصادية المستقلة . وأدّى هذا الوضع إلى ازدياد احتياج بعض هذه الدول إلى أعضاء الجماعة اليهودية لفترة من الزمن ثم إلى استغنائها عنهم فى مرحلة لاحقة . وساهمت حركات الهرطقة فى جنوب فرنسا ، من القرن الحادى عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادى، فى تدهور وضع أعضاء الجماعات اليهودية حين اضطرت الكنيسة إلى اتخاذ موقف متشدد ونشطت محاكم التفتيش . ويُعَدُّ يهود إنجلترا مثلاً جيداً على صعود اليهود وتدهور حالهم ثم طردهم وتَحوُّلهم من التجارة إلى الربا ومن اعتماد الطبقة الحاكمة عليهم إلى استغنائها عنهم فهم لم يتأثروا كثيراً بحروب الفرنجة وإن شنت بعض الهجمات عليهم، ولكنهم تأثروا بظهور القوى المالية غير اليهودية ، مثل اللومبارد والكوهارسين ، الأمر الذى أدّى إلى إفقارهم . وقد أصدر إدوارد الأول عام ١٢٧٤م أمراً بمنع اليهود من الاشتغال بالأعمال المالية ، وفتح لهم أبواب الزراعة والحرف والتجارة ، ولكنه لم يُوفَّق فى مساعيه فطردهم عام ١٢٩٠م . والظاهرة نفسها يمكن ملاحظتها بين يهود فرنسا الذين طردوا من التجارة ، حتى بلغ تدهورهم حداً كبيراً تحت حكم لويس التاسع (١٢٢٦م - ١٢٧٠م) ثم تم طردهم عام ١٣٠٦م .

ويتسم وضع يهود إسبانيا فى تلك المرحلة بأنه أكثر تركيباً بسبب وضع إسبانيا الخاص. فبعد فترة ازدهرت فيها التجارة اليهودية ،

أقيمت محاكم التفتيش عام ١٤٧٨م ، وانتهى الأمر بطرد اليهود من إسبانيا عام ١٤٩٢م بقرار من فرديناند وإيزابيلا ، كما تم طردهم من البرتغال عام ١٤٩٧م. وبلغ عدد اليهود الذين طُردوا نحو مائة وخمسين ألف يهودى ، لجأت أعداد كبيرة منهم إلى العالم الإسلامى فى شمال أفريقيا والدولة العثمانية ، وهاجر بعضهم إلى فرنسا وهولندا. أما يهود ألمانيا ، فكان من الصعب طردهم من بلادهم بصورة كاملة ، لأن ألمانيا كانت مقسَّمة إلى عدة إمارات صغيرة ولم تكن بها دولة مركزية قوية . وقد ضمن هذا الوضع استمرارهم إذ كانوا حينما يُطرَدون من إمارة يلجئون إلى أخرى كما كان الحال فى إيطاليا ، وعلى عكس ما حدث فى فرنسا وإنجلترا وإسبانيا حيث كانت توجد سلطة مركزية قوية نسبياً .

ومع ذلك ، يمكننا أن نقول إن معظم المدن الألمانية طردت اليهود فى نهاية الأمر . ومع القرن السادس عشر الميلادى ، لم تكن هناك جماعات يهودية إلا فى ورمز وفرانكفورت ، وكانت تُوجَد جيوب يهودية صغيرة متناثرة داخل الإمارات المختلفة . ونتيجة حروب الفرنجة، ولأسباب أخرى أيضا ، بدأ التجار اليهود بدعوة من الملوك البولنديين يستوطنون بولندا فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وذلك لتشجيع التجارة . وقد كانت هناك عوامل تؤدى إلى تَناقُص عدد أعضاء الجماعات اليهودية من بينها عمليات الطرد ، ولكن أهم هذه العوامل كان الاندماج والتنصر الطوعى ، كما يقرر إسحق أبرابانيل (الكاتب الأسبانى اليهودى فى العصر الوسيط) .

ولكن ، ورغم هذه العوامل ، فقد زاد عدد يهود أوربا الكلى بين القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين بسبب الارتفاع النسبى لمستواهم المعيشى أو بسبب هجرة يهود الخزر ، حسب نظرية آرثر كوستلر ، أو لمركب من هذه الأسباب جميعاً . ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادى ، كانت أغلبية يهود العالم تعيش فى أوربا . وقد تعرَّض كثير من الجماعات اليهودية فى غرب أوربا للهجمات الشعبية أثناء وباء الطاعون أو الموت الأسود إذ أُلقى باللوم على اليهود ووُجِّهت إليهم تهمة نشر الوباء . وقامت الكنيسة ومعها الملوك بمحاولة حماية الجماعات اليهودية من غضب الثورات الشعبية .

وكان التركيب الاجتماعى لأعضاء الجماعات اليهودية فى أوائل العصور الوسطى الغربية هرميا . وقد شغل أعضاء سبع أسر من مينز وورمز كل المناصب المهمة فى فرنسا وألمانيا ، فكان منهم قادة الجماعة اليهودية ورؤساء المدارس التلمودية ومعلمو التوراة . وظل الانتماء الأسرى لليهودى أمرا مهما جدا فى تحديد مكانته الاجتماعية داخل الجماعة اليهودية ، تماما كما كان الأمر بالنسبة إلى المسيحى فى المجتمع الإقطاعى الغربى ، وظل هذا الوضع حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، ولكن ، مع حلول القرن الثالث عشر الميلادى ، زاد نفوذ أثرياء اليهود ، وأصبح من الممكن إحراز المكانة من خلال الثروة خارج نطاق الوراثة . وتمتع أعضاء الجماعات فى الغرب حتى القرن التاسع عشر الميلادى ، شأنهم شأن الفئات والطوائف الأخرى ، بما نسميه «الإدارة الذاتية» ، وذلك فى الشئون الخاصة بهم كطائفة دينية ، أى

فيما يتعلق بالمحاكم والمدارس وشئون الزواج والدفن . وقد قوّى هذا هيمنة النخبة اليهودية على أعضاء الجماعة الذين كانوا يشكلون حلقة الوصل بين أعضاء الجماعة والسلطة الحاكمة فى عملية جمع الضرائب وغيرها من الأمور .

ومع حلول القرن الثالث عشر الميلادى ، أصبح أعضاء الجماعات اليهودية فى المجتمعات الغربية الوسيطة جماعة وظيفية وسيطة تشكل جسماً غريباً بمعنى الكلمة وتعيش على هامش المجتمع أو فى مسامه ، تؤمن بدين معاد للديانة الرسمية بل تقف منها موقف النقيض ، فاليهود قتلة المسيح وفق التصور المسيحى وهم يقرءون نفس الكتاب المقدَّس (العهد القديم) دون أن يعوا مضمونه ، وهم بحسب القول المسيحى : **«أغبياء يحملون كتباً ذكية»** ، كما أنهم يرجعون لكتاب ضخم من كتب التفسير يُسمَّى التلمود الذى هو موضع شك العالم المسيحى ، ويرتدون أزياء خاصة بهم ، ويتسمون بأسماء يهودية ، ويتحدثون برطَانات غريبة وأحياناً بلغة غير لغة أهل البلاد مثل الفرنسية فى إنجلترا والألمانية فى بولندا ، ويعملون فى وظائف هامشية مثل التجارة والربا . وقد أخذت عزلتهم تتزايد حتى تبلورت تماماً داخل الجيتو خلال القرن الخامس عشر الميلادى . ويبدو أن استبعاد اليهود إلى هذا الحد هو الذى أدّى فى نهاية الأمر إلى ظهور المسائل اليهودية المختلفة فى غرب أوربا ووسطها وشرقها . و لم تكن مؤسسات يهود أوربا الإدارية والتنظيمية فى العصور الوسطى تمتلك بيروقراطية محترفة معترفاً بها من قبَل الدولة المركزية ، و لم يكن هناك نظير لراس الجالوت (المنفى) أو رئيس اليهود

(نجيد) ، فكان لكل قهال (مؤسسة يهودية إدارية) قوانينه الخاصة بـــه (تاقانوت) التي يحدد فيها حقوقه وامتيازاته ويدافع عنها ضد يهود المدن المجاورة . وكانت المحكمة التابعة لكل قهال مستقلة تباشر نفوذها مـــن خلال التهديد بالطرد من الجماعة (حيريم) . وانقسام القهالات على هذا النحو كان تعبيرًا عن اللامركزية التي كانت تسم النظام الإقطـــاعي في أوربا (ويختلف وضع الجماعات اليهودية في العصور الوســطى في الغــرب في كثير من الوجوه عنه في العالم الإسلامي في الفترة نفسها . ففي العالم الإسلامي، اندمج اليـــهودي في مجتمعـــه علـــى المســـتوى الوظيفـــي والاقتصادي والحضاري . كما أنه ، باعتباره عضوا في جماعة دينية ، لم يكن فريدا بل كان ضمن أقليات دينية أخرى).

الفصل الثانى

اليهود فى عقل بعض الأدباء اليهود

تناول كثير من الأدباء ، من أعضاء الجماعات اليهودية ، قضايا اليهود والمسألة اليهودية ومن اهمهم هاينى وكافكا وبابل وكوزينسكى وروث.

هاينريش هايني (١٧٩٧م - ١٨٥٦م) :

واحد من أشهر شعراء ألمانيا الرومانسيين ، وُلد لأب يهودى ثرى يعمل بالتجارة . تلقى هاينى تعليما بروتستانتيا ثم التحق بمدرسة ابتدائية يهودية ثم بمدرسة ثانوية كاثوليكية . كما أن المدنية التى ولد فيها (دوسلدورف) تغير انتماؤها بحيث أن هاينى غير جنسيته ست مرات دون أن يغير مكان إقامته . وربما ساهم هذا فى إضعاف هويته وتقوية عدم انتمائه إلى وطنه ألمانيا وحماسه لفرنسا وللثقافة الفرنسية . كان هاينى ينوى الالتحاق بخدمة نابليون ولكن هزيمة الجنرال الفرنسى قضت على هذه الآمال ، فاشتغل بعض الوقت فى أمور المال والتجارة لم يحالفة النجاح. ثم درس القانون وتأثر بفلسفة هيجل . وقد تنصّر ، وهو أمر كان شائعا بين يهود ألمانيا ، وعلى وجه الخصوص بين دارسى القانون ، إذ أن الوظائف فى السلك القانونى كانت مقصورة على المسيحيين .

ولكن لم تكن الاعتبارات العملية وحدها هى السبب فى تنصُر فكما أشرنا لم يكن هناك انتماء محدد لهاينى .

ويمكن القول بأن هاينى أدرك تماما أن الحلولية (الكمونية) (أى حلول الخالق فى مخلوقاته) هى المدخل الحقيقى لفهم الفلسفة الغربية . فالحلولية بالنسبة له هى تقديس (تأليه) الطبيعة وهى أيضًا تأليه الإنسان وهو تناقض أساسى : إذ كيف يمكن لإله أن يقدس الأشياء المتألهة ، وأيهما يسبق الآخر : الإنسان المتألهة ، أم الطبيعة المتألهه ؟

ويرى هاينى أن إسبينوزا هو نبى الحلولية ، وأن الفلسفة الألمانية المثالية هى الوريث الحقيقى لهذه الحلولية ، ولذا فهى فلسفة «هدامة» ولكن ديباجاتها أكاديمية ضبابية تُخبِّى معناها الإلحادى العميق ، بل وأحيانًا تظهرها بمظهر إيمانى . وقد قام كانط حسب تصوُّر هاينى باستكمال ما بدأه إسبينوزا فأسقط فكرة الألوهية فى ألمانيا (تمامًا كما أسقط الثوار النظام القديم فى فرنسا) . بل إن كان كانط فى تصوُّر هاينى أكثر إرهابية من روبسبير ، فالثورة الفرنسية لم تقتل سوى ملك ، أما كانط (وتلاميذه) فقتلوا إلهًا . ودفاع شلنج عن فلسفة الطبيعة هو ذاته حلولية إسبينوزا . أما فى حالة جوته فإن القشرة الرياضية الصلبة التى تحيط بفلسفة إسبينوزا قد سقطت ، وظهرت روح إسبينوزا الحقيقية ترفرف فى شعره فى **فاوست وآلام فرتر** .

وهيجل هو أيضاً وريث إسبينوزا . وإذا كان إسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والتاريخ أو بين الطبيعة والإنسان وجعل للطبيعة تاريخاً دون

أن يجعل منه روحاً ، فإن هيجل أعلى من شأن التاريخ وجعل منه روحا . ويقف هايني مع إسبينوزا فى إلغاء أية ثنائية وفى الإصرار على المساواة الكاملة بين الطبيعة والتاريخ وبين المادة والروح . هذه الحلولية تعبِّر عن نفسها فى شعر هايني العميق ، فهو شاعر نيتشوى (**قبل ظهور نيتشه**) يحتفى بالحياة حياة تخبئ نفسها بنفسها . وكما يقول فى إحدى قصائده «الحياة الحمراء تنبض فى عروقى ، وتحت قدمى تذعن الدنيا ، وفى توهج حب أعانق الأشجار والتماثيل ، وتعيش هى فى عناقى» . وهذا عالم عضوى يشير إلى ذاته ؛ مات فيه الإله ، ولذا فالإنسان هو سيد نفسه ، خالق قيمه وعالمه .

وفى قصيدة «ألمانيا : قصة شتاء» يصل هايني إلى ألمانيا ليسمع فتاة صغيرة (رمز ألمانيا) :

كانت تغنى عن الحب وأحزان المحبين
(عن التضحية ، حتى نلتقى)
فى يوم آخر فى عالم أفضل
لا يعرف الألم أو الأحزان .
غنت فى وداى الدموع الدنيوى هذا
عن الحب الذى لا يُمسك به إنسان
عن العالم الآخر العظيم حيث تعيش الأرواح فى غبطة
وقد تحوَّلت إلى نشوة أزلية.

ويدرك هايني أن هذا إن هو إلا الأفيون الديني الذى يُعطى للجماهير (هذا العملاق الأحمق) ، فيغني للفتاة أغنية أخرى :

أغنية جديدة ، أغنية أفضل

يجب أن نلدها الآن يا رفاقى ،

ولنبدأ على التوفى بناء

مملكة السماء على الأرض ،

فالتربة تعطينا خبزًا يكفى لإطعام بنى الإنسان كلهم ،

وتعطيهم الزهرة والآس ، والجمال والفرح ، كما تعطيهم البازلاء الخضراء .

ثم يضيف قائلاً

بوسعنا أن نترك السماء بلا تردد للملائكة والطيور .

والنزعة الحلولية المشيحانية نسبة إلى الماشيح ، وهو المسيح المخلص اليهودى واضحة فى هذه الأبيات . فالأرض هى مصدر كل القيم المادية والمعنوية ، وثمة نزوع نحو الفردوس الأراضى ونهاية التاريخ . وتتضح نفس الحلولية فى أفكار هايني السياسية . فقد كان ثوريًا وارتبط اسمه بعض الوقت بالسان سيمونية (التى أسماها «المسيحية الجديدة») . ورحَّب بثورة ١٨٣٠م فى فرنسا (واستقر فى باريس) . ومن هنا بدأت عداوته للمسيحيين ، بل لكل الأديان بما فى ذلك اليهودية ، فقد كان

يكرهها بعمق . وقد كتب مرة يقول إنه يوجد أمراض ثلاثة شريرة : **الفقر والألم واليهودية** . بل كان يعتبر اليهودية قوة معادية للإنسانية ، فهى «مصيبة وليست دينًا» ، على حد قوله . ورغم احتقاره لليهودية الحاخامية ، أى الأرثوذكسية ، فإنه كان يحتقر أيضًا اليهودية الإصلاحية التى ستقضى على اليهود .

وفى عام ١٨٤٧م أصيب هاينى بمرض فى عموده الفقرى بسبب أحد الأمراض السرية ، وهو ما أقعده فى الفراش . وهكذا أصبح شاعر المادة يعيش فى «مقبرة المادة» على حد قوله . ولا ندرى هل هذا هو الذى أدّى به إلى إعادة النظر فى حلوليته الإلحادية ؟ إذ بدأ يُعبِّر عن مخاوفه من أن الشعب قد يتحوَّل إلى غوغاء يعبد المادة .

وواكبت ذلك مراجعة لموقفه من كانط ، إذ اكتشف أن كانط تَرك مسألة الإله دون اتخاذ قرار ، أى أنه لم يَعُد كانط الملحد الذى بشَّر به هاينى من قبل . وعبَّر هاينى عن احتقاره لفلسفة هيجل التى أشار إليها بأنها «جدلية برلين العنكبوتية» التى لا يمكنها أن تقتل قطاً أو إلهًا . أما البروتستانتية التى كان يراها فى الماضى بداية الإلحاد فقد أصبحت حينئذ بداية الإيمان ، وأعلن تراجُعه عن عملية التسوية الحلولية بين الإنسان والطبيعة ، وبدأ يحن إلى اليهودية كجزء من حنينه الدينى العام . كما كان يوقع خطاباته برسم نجمة دواد السداسية . وقد ازداد صيت هاينى ذيوعًا بعد موته ، ولحّن شوبرت وشوبان وبرامز قصائده .

والحديث عن البُعْد اليهودى فى شعر هاينى سيكون حديثًا عن أمور هامشية ليس لها مقدرة تفسيرية . إذ أن القضية الكبرى فى حياته هى

نفسها القضية الكبرى التى شغلت المفكرين فى عصره وهى قضية الحلولية . ولذا فمحاولة فهم رؤية هاينى وأشعاره فى إطار يهودى لن تفيد كثيرًا ، فمثل هذا الإطار قد يُفسر لنا تطرفه الحلولى المشيحانى وعلمانيته الشرسة فى المرحلة الأولى ، ولكنه لن يُفسِّر لنا جوهر الإشكالية ، ولذا سيكون الإطار الألمانى الغربى هو الأجدى والأكثر تفسيرية .

فرانز كافكا (١٨٨٣م - ١٩٢٤م) :

روائى ألمانى يهودى ، ولُد ونشأ فى تشيكوسلوفاكيا لأسرة يهودية مندمجة . درس القانون وعمل فى أحد مكاتب المحاماة ، ثم فى شركة تأمين تابعة للحكومة ، ولذلك فإنه لم يكن يكتب إلا فى أوقات فراغه. كان أبوه شخصية متسلطة تركت أثراً عميقاً فيه . وكان كافكا يعانى طيلة حياته من الصداع النصفى والأرق . وتم تشخيص مرضه فى عام ١٩١٧م على أنه السل ، فقضى بقية حياته فى مصحة . وكان كافكا قد عهد بمخطوطاته لصديقه وكاتب سيرته ماكس برود ، ولكنه أوصى وهو على فراش الموت بأن تُحرق أعماله بعد وفاته ، ولكن برود لم يُنفِّذ رغبته .

وكثيرًا ما تُطرح قضية يهودية كافكا : فهناك من يرى أنه كان يهوديًا بل وصهيونيًا حتى النخاع ، وهناك من يذهب إلى أنه كان غير مكترث بيهوديته بل معاديًا للصهيونية ، ويورد كل فريق من الشواهد

ما يدل على صدق رؤيته . كما أن هناك تناقضًا عميقًا بين مذكراته من ناحية ورواياته من ناحية أخرى . ففى المذكـــرات اهتمـــام شـــديد بالموضوع اليهودى ، على عكس رواياته التى يلتزم فيها الصمت حياله، وهناك ، فى المذكرات ، إشارات إلى المدينة اليهودية القديمـــة والجيتـــو والمشروع الاستيطانى الصهيونى (بل قيل إن كافكا حضر أحد المؤتمرات الصهيونية) . أما رواياته فلا تكاد تشير إلى الموضوع اليهودى ، ففـــى رواية أمريكا (١٩٢٧م) توجد شخصيات من كل الجنســيات (ألمـــان بجريون وأيرلنديون وفرنسيون وروس وسلاف وإيطاليون) ولا يوجـــد سوى يهودى واحد . ونعرف أنه يهودى مـــن اسمـــه ، إذ لا تحمـــل شخصيته أية سمات من تلك التى تُسمَّى «يهودية» . ومع هذا ، فإننـــا لا نعدم من يُقدم قراءة صهيونية لأعماله . ففى دراسة للكاتب العـــربى كاظم سعد الدين بعنوان «حل رموز كافكا الصهيونيـــة» ، يذهـــب الكاتب إلى أن رواية المحاكمة (١٩٢٥م) تسعى إلى كشف فســـاد دار الحاخامية ، سليلة السنهدرين ، أى المجمع الدينى الأعلى . ورواية المسخ أو التحول (١٩٢٧م) إنما تشير إلى التاجر اليهودى المتجول . والقلعـــة (١٩٢٦م) هى حصن صهيون ، وترمز وظيفة المسَّاح إلى الحياة الدنيـــا لليهود ، كما تشير إلى ضرورة معرفة قوانينها وعاداتها وإيجاد نوع مـــن العلاقة الجيدة بينها وبين القلعة التى ترمز إلى السلطة الدينية اليهوديـــة العليا . ويرى كاظم سعد الدين أن كافكا أسقط رمز سور الصين على حدود الدولة المرتقبة ، وأراد أن يقول أن سور الصين سيُشـــكِّل لأول

مرة فى تاريخ العالم أساسًا راسخًا لبرج بابل جديد.. وأن بدو الشمال هم الشعب العربى ، وأن أبواب الهند هى أبواب فلسطين ، وسيف الملك هى سيف داود .

ويشير الكاتب أيضاً إلى أن كافكا عارض اندماج اليهود فى الشعوب الأخرى ذاهباً إلى أن المدينة اليهودية القديمة غير الصحية، أى الجيتو، حقيقة أكثر رسوخاً بالنسبة إلى اليهود من الشوارع العريضة للمدينة المبنية حديثًا ويشير أيضًا إلى أن كافكا ذكر أن أرض كنعان هى أرض الأمل الوحيد .

وأوضحت الدكتورة بديعة أمين فى كتابها هل ينبغى إحراق كافكا ؟ أن هذين الاقتباسين الأخيرين قد نُزعا من سياقهما ، إذ يتبع الاقتباس الأول الخاص بالجيتو عبارة «إننا لسنا سوى شبح زال ، أما أرض كنعان فهى ليست بأرض على الإطلاق ، وإنما حلم وحسب» . ووصفت الدكتورة بديعة تفسيرات الأستاذ كاظم سعد الدين بأنه استنبطها من الكتب الدينية والتاريخية ، ثم اعتبرها معادلات موضوعية مادية حسيَّة للرمز الكافكاوى استناداً إلى بعض العوامل الخارجة عن كتابات كافكا. ثم أضافت الدكتورة تحليلها لرؤية كافكا مبيِّنة استحالة أن يتبنى مثل هذا الكاتب رؤية صهيونية ، فموضوعات أدبه هى الإحساس العميق بالغربة والعزلة الروحية حتى وسط الأهل والأصدقاء ، والوعى بالذات وما يؤدى إليه هذا الوعى ، وعلاقة الإنسان بالسلطة وبيروقراطيتها القاتلة ، والانسحاب والانسلاخ الاجتماعيان ، واختفاء الهدف والإحساس

بالهزيمة . وقد عبر كافكا عن هذه الموضوعات بأسلوب غامض مغلق لا يسمح بتسرب قطرة ضوء . والواقع أن أدبا يتناول مثل هذه الموضوعات بمثل هذا الأسلوب لا يمكن أن يكون صهيونيا، لأن الأدب الصهيونى أداة أيديولوجية ووسيلة إلى هدف واضح بطريقة واضحة ، ولذا فإن مثل هذا الأدب لابد أن يتسم بالوضوح والإيجابية . كما أن الأدب الصهيونى يهدف إلى الدفاع عما يسمى حقوق الشعب اليهودى الذى يحمل خصائص عرقية وإثنية خاصة ثابتة عبر الزمان والمكان ، بل ويركز على تقديس هذا الشعب . وغنى عن القول أن رؤية كافكا للطبيعة البشرية مختلفة تماما ، فهى بالنسبة له طبيعة متقلبة كالغبار غير مستقرة ولا تحتمل أية قيود . كما أن اليهودى بالنسبة له شخصية هامشية تقف بين عوالم مختلفة ولا تنتمى إلى أى منها. أما كافكا ذاته فهو يؤكد عدم انتمائه إلى أى عالم ، وهو لا يخلع القداسة على أحد ، يهوديا كان أو غير يهودى ، فعالمه عالم حداثى تماما ، خال من أية مطلقات أو مرجعيات أو مقدسات .

هذا فيما يتصل بموقف كافكا من الصهيونية . ولكن ماذا عن المضمون اليهودى فى أدبه ؟ إن مثل هذه المسألة يمكن أن تحسم إن قبلنا التحليل السياسى والمباشر للمضمون ثم أضفنا إليه مستويات أكثر عمقا ، ولعلنا لو قبلنا صيغة تفسيرية مركبة تقبل المستويات المتناقضة المختلفة ، لفهمنا كافكا حق الفهم .

ولنبدأ بكافكا الإنسان والكاتب . كان كافكا يهوديا مندمجا ، ولذا فإنه لم يكن فى البداية مدركا للكتابات الدينية اليهودية أو

كتابات المؤلفين اليهود ، ولكنه بالتدريج بدأ يهتم بالموضوع اليهودى . وهو أمر طرحته عليه عدة عناصر من أهمها أنه رغم الرغبة الصادقة لقطاعات كبيرة من يهود وسط أوربا فى الاندماج ، بل والانصهار فى الحضارة الغربية ، ورغم محاولة كثير من المجتمعات قبولهم ودمجهم وصهرهم ، إلا أن عملية مثل هذه لم يكن من الممكن أن تتم فى جيل واحد أو جيلين ، فقد كان الجيل الأول والثانى من اليهود المندمجين يشعر أنه فقد الجيتو والأمن الذى كان اليهودى يشعر به داخله ، بل ووجد نفسه فى عالم معاد له . ولا شك فى أن حركات معاداة اليهود التى تصاعد نفوذها وازدادت شعبيتها عمّقت هذا الإحساس لدى كثير من المثقفين اليهود . كما أن هجرة يهود اليديشية (أى يهود شرق أوربا) ، الذين كان يتزايد عددهم داخل الإمبراطورية النمساوية المجرية ، ساهم فى خلخلة وضع اليهود المندمجين ، وهو الوضع الذى فرض على يهودى مندمج مثل هرتزل أن يبحث عن حل للمسألة اليهودية ، أى مسألة يهود شرق أوربا ، وأن يصوغ الحل الصهيونى . ويعنى هذا أن الموضوع اليهودى قد فُرض على كافكا فرضًا . فبدأ يقرأ فى الكتابات الدينية اليهودية وفى كتابات المؤلفين اليهود العلمانيين . قرأ فى كُتب القبّالاه والحسيدية ، ودرس العبرية ، وقرأ كتابات صهيونية أو شبه صهيونية (بل يُقال إنه كتب دراسات يُفهم منها تأييده للمشروع الاستيطانى الصهيونى) .

وعلى أية حال ، فإن المصادر الغربية لفكره كانت أكثر تنوعاً وعمقاً وشمولاً ، فقد تأثر بكلٍّ من كيركجارد ودوستويفسكى وفلوبير وتوماس

مان وهيس وجوركى ، وبالفكر الاشتراكى والفوضوى فى عصره .ويبدو أنه كان معاديا للرأسمالية ولاقتصاديات السوق التى تحول الإنسان إلى شيء .

وهذه الازدواجية (اليهودى / غير اليهودى) تعبر عن نفسها فى مختلف المستويات . ولنأخذ موقفه من الدين ، من الواضح أن كافكا كان رافضا للدين كحل لمشكلة المعنى ، ومن هنا كانت حداثة رواياته وإحساسه بالضياع الشامل . وهو فى هذا ، يعبر عن موقف كثير من يهود عصره ، حيث كانت اليهودية الحاخامية تعانى من أزمتها العميقة ، إذ أخذت تحل محلها العقائد العلمانية المختلفة ، مثل الصهيونية والداروينية والماركسية والنازية . ولكن موقف كافكا فى هذا كان لا يختلف كثيرا عن موقف كثير من المثقفين الغربيين الذين ابتعدوا عن عقيدتهم وعن مجتمعهم بسبب تصاعد معدلات العلمنة وبسبب تآكل المجتمع التقليدى . لقد اندفعوا نحو المجتمع الجديد ، ولكنهم لم يجدوا فيه المعنى ، ولم تتحقق لهم الطمأنينة بل إن أزمة اليهودية الحاخامية، لم تكن إلا جزءا من أزمة العقيدة الدينية فى الحضارة الغربية ، كما أن كلتا الأزمتين نتاج حركيات واحدة : الانتقال من مجتمع تقليدى إلى مجتمع حديث ، ولكنه انتقال لا يأتى بالسعادة ، وإنما يؤدى إلى عدم الاستقرار والغربة . ومعنى هذا أن الظاهرة نفسها يمكن أن تفسر على أساس يهودى خاص ، وعلى أساس غربى عام ، ثم نكتشف أن كلا من الأساسين اليهودى الخاص والغربى العام هما شيء واحد .

ولكن موقف كافكا الديني يتجاوز مجرد الرفض ، ذلك أن كافكا كان يمارس إيماناً دينياً عميقاً من نوع خاص . فكان يرى أن فعل الكينونة لا يعني الوجود المادي وحسب ، وإنما يعني أيضاً الانتماء إلى الإله ، فالإله كامن في أعماق الذات البشرية . وهذا الجزء في الإنسان هو الجزء غير القابل للدمار ، وهو ذاته عالم المُطلق والكمال ، المتجرد من الخطيئة والنقص ، وهو العالم الذي يُسمِّيه المؤمن «الإله» . ولكن قُرْب الإنسان من الإله يعني أن يعيش حياة صحيحة ، وهذا الموقف ينتج عنه رفض العالم المحسوس (عالم السببية والمادة) . وإذا كان الموقف السابق الرافض للدين يعبِّر عن أزمة اليهودية الحاخامية الخاصة وأزمة المعنى في المجتمع الغربي ككل ، فإن هذا النوع من الإيمان الديني يعبر هو الآخر عن رؤيتين متشابهتين : إحداهما يهودية (القبَّالاه) ، والأخرى غربية عامة (الغنوصية) . وكلتا الرؤيتين تطرح فكرة الإله الخفي (الديوس ابسكونديتويس في الغنوصية ، والإين سوف في القبَّالاه) الذي تبعثرت شراراته ، فاختلطت الشرارات بالمادة بحيث أصبح الإله موجوداً داخل البشر ، مع أنه بعيد عنهم تماماً . ويحاول الإنسان جاهداً عبر حياته أن يتجه نحو الالتحام به والعودة إليه ، ولكنها عودة أصبحت مستحيلة (ولذا يستحيل فهم «المحاكمة» ، كما يستحيل دخول «القلعة») ، والتراث القبالي والغنوصي تراث منتشر في الحضارة الغربية بين اليهود وغير اليهود . فهناك قبالاة يهودية ، وهناك قبالاة مسيحية (من أصل يهودي) ، وهناك غنوصية يهودية وأخرى مسيحية .

ومن ثم ، فإن من الممكن تفسير هذا الجانب أيضا على أساس يـــهودى خاص وأساس غير يهودى أو غربى عام .

وسنلاحظ نفس الشيء فى أهم جوانـــب روايـــات كافكـــا ، أى شخصياتها الأســـاسية . فأبطـــال كافكا رجـــال بلا تاريخ ، رجـــال يعيشون خارج الزمان والمكان فى فراغ لا اسم له، وفى زمان لا يمر بـــه تاريخ ، يوجدون فى كل الأوطان ولا وطن لهم ، شخصيات تبحث عن شيء ما لا تعرف هويته ، ويسقطون ضحايا شر لا يفهمون كنهه .

وتبدأ رواياته عادة خارج نطاق التجربة اليومية . فافتتاحية المحاكمـــة تقدم لنا البطل جوزيف ك . وقد قدم للمحاكمة بسبب جريمة لا يعرف ما هى ، كما أنه لا يعـــرف شـــيئا عن طبيعة هيئة المحكمة التى تقـــرر إعدامه ، وتنتهى المحاكمة نهاية عبثية . وفى الروايات الأخرى لكافكا ، لا توجد نهاية على الإطلاق ، ففى القلعة مثلا لا يصل البطـــــل إلى أى هدف . ويمكن تفسير هذه العزلة مـــــن منظـــور يـــهودى خـــاص ، فشخصيات كافكا ليسوا بعيدين عن تجربته كيهودى مندمـــج ، فـــهم أيضا تركوا حيز الشتل والزمان الشعائرى اليهودى ودخلوا فى وجـــود بلا زمان ولا مكان ، وهى حالة الدياسبورا بلا خـــلاص ، أو المصـــير اليهودى الذى يلحق باليهود الأذى دون ذنب اقترفوه ، فكأن حالـــــة النفى والعزلة هى مصير دائم بالنسبة إليهم .

ولكن يمكن القول بان مأساة أبطال كافكا هى أيضا مأســـاة كـــل الشخصيات فى الأدب الغربى الحديث التى تشعر بحالة النفى والغربـــة ،

فهى شخصيات فقدت الإيمان ، إذ وجدت نفسها فى مجتمع متناثر ذرى لا يربط أجزاءه رابط ، ومجتمع تعاقدى ، الإنسان فيه منفىٌّ دائماً ، مجتمع ازدادت فيه معدلات الترشيد حتى أصبح كل شيء آلياً أو شيئاً شبه آلىّ تم التحكم فيه ، ولكنه ترشيد إجرائى لا هدف له. ومن ثم ، ورغم تزايد تحكم الإنسان ، إلا أنه يشعر بإحساس عميق بالاختناق وبأنه لا حول له ولا قوة .

ويمكننا القول بأن الموضوعات الأساسية فى أدب كافكا هى موضوعات أساسية متواترة فى الأدب الغربى الحديث بصفة عامة ، وبالتالى فإن أصولها غربية ، ولا يمكن فهمها إلا على مستوى الحضارة الغربية ككل . ولكننا فى حالة كاتب من أصل يهودى فَقَدَ يهوديته مثل كافكا ، نجد أن وضعه هذا يخلق عنده قابلية غير عادية لاكتشاف هذه الموضوعات وتطويرها ، فهى تكتسب حده خاصة فى أدبه ، وبعبارة أخرى ، فإن يهودية كافكا ليست مصدر الرؤية العبثية عنده (فهى رؤية تضرب بجذورها فى حضارته الغربية) والأدب الغربى . ومع هذا فانتماؤه اليهودى يُعمِّق هذه العبثية ويزيد من حدَّتها .

وقد ترك كافكا أثراً عميقاً للغاية فى الأدب الغربى الحديث (مسرح العبث) . ويُستخدمَ مصطلح «كافكارى» أو «كافكوى» لوصف الإحساس بالضياع والسقوط فى شبكة متداخلة من الأحداث العبثية . ولعل عمق أثره على الحضارة الغربية ، يُبيِّن مدى تجذره فى التشكيل الحضارى الغربى كما يبين مدى هامشية خصوصيته اليهودية ،

اللهم إلا إذا كانت هذه اليهودية نفسها تعبيرا عن شيء جوهـــرى فى الحضارة الغربية .

إسحق بابل (١٨٩٤م - ١٩٤١م) :

كاتب قصة قصيرة ومسرحى سوفيتى يهودى ، ولد فى مدينة أوديسا ونشأ فيها . وكانت أوديسا مركزا كوزموبوليتانيا، إذا كانت تعيــش فيها جماعات ذات خلفيات ثقافية وإثنية مختلفة (ولذا كانت المســارح تعرض المسرحية الواحدة بثلاث أو أربع لغات مختلفة) ، كما كـــانت مركزا للدراسات العبرية واليديشية ومركزا لحركة التنويـــر اليهوديـــة والحركة الصهيونية والحركات الاشتراكية اليهودية .

ولد بابل لعائلة مندمجة تتحدث اليديشية التى تعد لغته الأولى، وتلقى تعليما خاصا فى منـــزله حتى سن السادسة عشرة، حيث تعلـــم مـــواد دينية ودنيوية عديدة منها العبرية والعهد القديم والتلمـــود ، ثم التحـــق بمدرسة تجارية فى أوديسا . وبعد عـــام ١٩١٥ م ، ذهـــب بـــابل إلى بتروجراد (سان بطرسبرج فيما قبل ولينيجراد فيما بعد) متخفيا، حيـــث كان محظورا على أعضاء الجماعة اليهودية التواجد فيها دون تصريـــح ، لأنها كانت تقع خارج منطقة الاستطيان على عكس أوديسا .

وقد نشرت أول أعماله الأدبية فى بتروجراد ، قبل الثورة ، فى مجلـــة أدبية كان يرأس تحريرها ماكسيم جوركى . وبعــــد انـــدلاع الثـــورة البلشفية انضم بابل لقواتها . فعمل فى قوات الأمن ، وفى قوميســـارية التعليم ، وفى مهمـــات التموين ، أى فى مصادرة المحاصيل فى الريف ،

وفى الجيش البلشفى ضد القوات الروسية البيضاء المعادية للثورة . كما خدم فى فرقة الفرسان الأولى التى كانت تضم المحاربين القوزاق وكانت تحارب على الجبهة البولندية .

وهذه واحدة من مفارقات عديدة فى حياة بابل ، فالقوزاق هم أعداء الجماعة اليهودية التقليديون ، ومن صفوفهم جاء شميلنكى الذى قاد ثورة شعبية أوكرانية ضد الإقطاع الاستيطانى البولدندى وممثليه من يهود الأرندا . كما كانت الدولة القيصرية تجند القوزاق فى قوات الأمن الداخلى لقمع المتظاهرين ولفرض الهيمنة الروسية على الشعوب والأقليات التى كانت تضمها الإمبراطورية القيصرية ومن بينهم الجماعات اليهودية . ورغم كل هذا ، انضم بابل اليهودى إلى القوزاق أعداء اليهود ، وهم فرسان محاربون شرسون من أصل قبلى يحملون سيوفهم واسلحتهم ، وهو مثقف من المدينة يرتدى نظارة ويحمل كتبه ولا يجيد ركوب الخيل . وتستمر المفارقات فى حياة بابل ، فقد نشأ نشأة دينية أرثوذكسية جامدة ، ثم تبنى عقيدة علمانية لا تقل عنها جمودًا . وقد دافع بابل عن النظام السوفيتى ، وسقط ضحية هذا النظام فى نهاية الأمر .

كتب بابل فى هذه الفترة الفرسان الحمر (١٩٢٦م) وهو كتاب يتناول تجربته مع المحاربين القوزاق من الفرقة الأولى الحمراء .

واتهمه قائد الفرقة الأولى بأنه شوه الحقائق وأساء إلى صورة الفرقة .

وفى عام ١٩٣١م ، كتب بابل رواية أو مجموعة من القصص عن عملية فرض الصيغة الجماعية على الإنتاج الزراعى ، وظهر فصل منها ثم توقفت لأنها كانت متناقضة مع خط الحزب ..

سمح له عام ١٩٢٨م بزيارة زوجته وابنته اللتين كانتا قد هاجرتا إلى باريس . ثم بدأت فترة الإرهاب الستالينية بعد ذلك فأصبح بابل ، حسب قول أحد النقاد ، «سيد الصمت» . وبموت ماكسيم جوركى (١٩٣٦م) ، فقد بابل أحد أهم أصدقائه ، إذ كان يزوده بالحماية . وبالفعل ، قبض عليه عام ١٩٣٩م واختفى على الفور . ولا تعرف الأسباب التى أدت إلى القبض عليه ولكن ثمة نظرية تذهب إلى أنها لم تكن سياسية وأنه ألقى القبض عليه بسبب علاقة غرامية بينه وبين زوجة رئيس البوليس السرى .

ويُعدّ بابل من أهم الكتاب الروس ، فرغم أن لغته الأولى كما اسلفنا هى اليديشية ، ورغم أنه كتب أولى رواياته بالفرنسية ، إلا أنه امتلك ناصية اللغة الروسية وأصبح من أحسن كتابها . ورغم اختياره الروسية لغة للتعبير ، فقد ظل الموضوع اليهودى موضوعا أساسيا ظاهرا وكامنا فى أعماله . ولم يكن بابل منشغلا بأن يحدد موقفا مع اليهود أو ضدهم ، فقد أدرك أن يهوديته (أو بقاياها) هى معطى أو ميراث يحدد سلوكه كمواطن فى عصر الثورة وهو ما يخلق التناقضات والمفارقات العديدة فى حياته .

ولعل هذا هو سر عظمة أعماله وسر إنسانيتها ، فاليهودية هنا ليست نسقا مغلفا مكتفيا بذاته يقسم العالم إلى يهود وأغيار ثم يستبعد الأغيار باعتبارهم الأشرار ، وإنما هى بعد أساسى فى بنية إنسانية

مأساوية كوميدية ذات دلالة إنسانية عامة . ومأساة اليهودى فى رواياته ليست مأساه يهودية خاصة ، وإنما هى مأساة إنسان يسقط صريع عمليتى الثورة والتحديث رغم إيمانه بهما وتحمسه لهما وانضمامه لصفوفهما . وهذا نمط إنسانى عام يتجاوز يهودية اليهودى وكل الانتماءات الإثنية ، ويعبر عن الصراع القائم بين الجديد والقديم وبين المجتمع التقليدى والحديث ، فالمرجعية النهائية هنا هى إنسانية البشر المشتركة ، وكذلك أفراحهم وأتراحهم .

ولم يكن بابل كاتبا غزير الإنتاج ، فسمعته الأدبية تستند إلى مجموعتين أدبيتين : الفرسان الحمر (١٩٢٦م) ، وروايات أوديسا (١٩٢٧م) . وقد تأثر أسلوبه الروائي بفلوبير وموباسان ، فهو يجيد رواية الحكايات ، حيث تنكشف الشخصيات المتنوعة من خلال الحبكة نفسها . وعادة ما يكون الراوى فى القصة هو الشخصية الأساسية يحكى روايته بلغته سواء كانت لهجة فلاحية أو رطانة جنود أو لغة مواطن يهودى من أوديسا يتحدث الروسية بلكنة يديشية .

والموضوع الأساسى فى روايات بابل هو صدى لواحد من أهم الموضوعات فى الأدب الغربى الحديث : تمجيد الإنسان الطبيعى أو النبيل المتوحش . ولكن الموضوع يأخذ شكلاً خاصًا فى أدب بابل ، بل يكتسب أبعادا نيتشوية واضحة، وهو فى هذا لا يختلف كثيرا عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره حيث اكتسحتهم النيتشوية مثل آحادهعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللا أدرى . فاليهودى التقليدى فى أدب بابل هو ممثل أخلاق الضعفاء ، المثقل بعبء التاريخ وميراثه ،

يود أن يتحرر من كل هذا ويصبح مثل الوثنيين ممثلى أخلاق الأقوياء الذين يتسمون بالقوة الجسدية الخارقة وبغياب الحس الخلقى والمقدرة على الحياة فى عالم الحس المباشر . ولعل أحسن مثل على ذلك ، حسب رؤية بابل ، المحاربون القوزاق . ومما يحسن ذكره أن لهذا الموضوع صدى فى الأدب الصهيونى ، فالصابرا أو العبرانى الجديد هو هذا الوثنى النيتشوى غير المثقل بعبء التاريخ ، والوثنى الجديد قادر على القيام بأفظع الأفعال وأبسطها ؛ قتل الآخرين . وفى إحدى قصص بابل ، لا يقوى بطلها على أن يجهز على أحد الرفاق الجرحى ، ويصلى للإله ليمنحه المقدرة على القتال . وفى قصة أخرى يحاول البطل أن ينضم إلى جماعة القوزاق ، ولذا كان عليه أن يقتل إوزة بطريقة شرسة وينجح فى ذلك ، ولكنه حينما يأوى إلى فراشه يبدأ ضميره (اليهودى) فى تأنيبه على فعلته هذه .

وإلى جانب ممثلى أخلاق الضعفاء ، يوجد يهود آخرون يعيشون فى عالم الحس خارج نطاق قيم الخير والشر ، أبطال لا علاقة لهم باليهود المساكين الذين صورهم الأدب اليديشى ، ولا بالحالمين المثاليين فى الأدب ذى التوجه الصهيونى . أما أبطال بابل فهم ، على حد قول أحد النقاد ، مثل الخمرة الحمراء الرديئة المليئة بالفقاقيع ، فمنهم امرأة يهودية ضخمة تدير بؤرة للصوص وماخورا للدعارة ، ومنهم شحاذون ذو ذقون مدببة يحرسون مقابر اليهود ويتحدثون عن عبث الوجود الإنسانى ، ومنهم رؤساء عصابات يدخلون الرعب على قلوب

تجار أوديسا وشرطييها ، ومنهم ذابحون شرعيون وحسيديون بولنديون . هذا الجانب من أدب بابل يعبر عن وعيه بالجانب الحسي لعالم يهود اليديشية ، ولكنه عالم آخذ فى الاختفاء بسبب تصاعد معدلات العلمنة والتحديث ، خصوصا بعد الثورة . ومن هنا يتحول أدب بابل إلى مرثية اختفاء هذا العالم ، ولكنها مرثية كوميدية . وهذه النغمة هى التى تنقذه إلى حد ما من العدمية التى تسم كثيرا من الأعمال الحداثية وتحل محلها شكلا بدائيا مباشرا من تأكيد الحياة . فعلى سبيل المثال ، هناك بيت للعجزة اليهود يحاول أن يضمن لنفسه الاستمرار بأن يتحول إلى تعاونية اشتراكية للدفن ، ولكنه لا يمكنه البقاء إلا بالحفاظ على الجثمان الوحيد لديه وعدم دفنه . ومن ثم فإن أول جنازة حقيقية ستقوم بها هذه المؤسسة الاشتراكية تعنى ، فى واقع الأمر ، نهايتها . وهناك قصة أخرى عن حياة طفل يسميه أبواه الشيوعيان الملحدان «كارل» ، ولكن جديه يختننانه سرا ، ومن ثم يسمى الطفل «كارل-يانكل» (كارل-يعقوب) . وفى قصة ثالثة ، ينضم ابن أحد الحاخامات للحزب الشيوعى (رمز الجديد) ولكنه يستمر فى الحياة مع أبويه لأنه لا يريد أن يترك أمه (رمز القديم) . وفى قصة رابعة ، يموت ابن الحاخام الشيوعى فى معركة ولكنهم (بعد موته) يجدون فى أوراقه صورة للينين وأخرى لموسى بن ميمون وقرارات للحزب الشيوعى كتب فى هوامشها أبيات شعرية بالعبرية ونص من نشيد الأنشاد مع بعض الطلقات الفارغة .

ولعل من أهم القصص التى تبيِّن هذا الصراع قصة جيدالى .

وبطل القصة يهودى عجوز (صاحب محل تحف) ، وقد اعترته الدهشة والحيرة بسبب عمليات السرقة والنهب فى مدينته والتى يقوم بها الجانبان الشيوعى والمعادى للشيوعية . ولذا ، فهو يسأل : كيف يستطيع المرء إذن أن يفرق بين الثورة والثورة المضادة ؟ وهو ممن لا يقبلون الرأى الحديث القائل بأن ينبذوا كل القيم القديمة : الجيد منها والردئ . «سنقول نعم للثورة ، ولكن هل يمكن أن نقول لا لشعائر السبت ؟ » ثم تنتهى القصة باقتراح يقدمه بطل القصة لزائره الشيوعى : إن ما تحتاجه الدنيا ليس مزيداً من السياسة ، وإنما منظمة دولية للأخيار ، يعيش كل الناس فيها فى سلام ووئام .

وقد رُدّ اعتبار بابل فى الاتحاد السوفيتى فى فترة ما بعد ستالين ونُشرت أعماله فى الستينيات . ويمكن هنا أن نثير قضية تصنيف بابل ، الذى ورد اسمه فى دليل بلاكويل للثقافة اليهودية باعتباره أديباً يهودياً. ورغم أن بابل يكتب باللغة الروسية داخل إطار الثقافة الروسية وتقاليد الرواية الروسية، ولا يمكن فهم أعماله إلا بالعودة إلى هذه التقاليد . وهو يتناول موضوعات يهودية ، ولكنها فى واقع الأمر موضوعات روسية يهودية أى إنها موضوعات تخص حياة يهود اليديشية فى روسيا بعد الثورة ، وهى موضوعات لا تُفهم هى الأخرى إلا بالعودة إلى المجتمع السوفيتى الجديد ومشاكل الشعوب والأقليات فيه . ويتسم تناول بابل لموضوعاته بالرحابة الإنسانية ، ومن ثم فإن أعماله ترقى إلى

مستوى العالمية . كل هذا يجعل تصنيفه كروائى يهودى مستحيلاً ، فمثل هذا التصنيف لا يُفسِّر إلا جوانب محدودة للغاية من أدبه .

جيرزى كوزينسكى (١٩٣٣م – ١٩٩١م) :

كاتب أمريكى يهودى ، ولُد فى مدينة لودز فى بولندا ، وكان والده أستاذاً مرموقاً فى جامعة لودز . تعرَّض كوزينسكى ، خلال الاحتلال النازى لبولندا ، لتجارب مريرة وقاسية ، وعاش متشرداً فى الريف البولندى ، وفَقَد القدرة على النطق لمدة ٦ سنوات . وقد تركت تجاربه المؤلمة خلال فترة الحرب آثارها العميقة فى نفسيته وشخصيته ، انعكست فى كتاباته التى غلب عليها الطابع المظلم والسوداوى . وتعبِّر روايته **العصفور الملون** عن جزء كبير من هذه التجارب .

عاش كوزينسكى فى بولندا حتى عام ١٩٥٧م حيث هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية . ونال درجة الماجستير فى العلوم السياسية من جامعة لودز عام ١٩٥٣م ، ثم الماجستير فى التاريخ عام ١٩٥٥م من الجامعة نفسها ، وعمل أستاذاً فى معهد العلوم الاجتماعية والتاريخ الثقافى . وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة ، التحق بالدراسات العليا فى جامعة كولومبيا فى الفترة بين عامى ١٩٥٨م و ١٩٦٥م . وعمل محاضراً وأستاذاً زائراً وزميلاً لعدة جامعات ولعدد من مراكز الدراسات الأمريكية المرموقة .

ولكوزينسكى مؤلفات عديدة من أهمها (**إستبس**) أى خطوات ، التى نال عنها الجائزة القومية (الأمريكية) للكتاب عام ١٩٦٩م ، ومن

أشهر أعماله أيضا أن تكون هناك Being There (١٩٧١م) الذى تحول إلى فيلم سنيمائى كتب له كوزينسكى السيناريو ونال عنه عدة جوائز .

زاركوزينسكى بولندا عـام ١٩٨٨م لأول مـرة منذ ٣١ عامـا ، وأكد خلال زيارته على العـلاقات التاريخية بين البولنديين واليـهود ، وأدان جميع أشـكال التحيز سـواء ضد البولنديين أو ضـد اليـهود . كما أن كوزينسكى ، الذى يترأس الصـندوق الأمريكى للبحـوث البولندية اليهودية ، نجح خلال زيارته هذه فى عقد اتفـاق لإقامـة مؤسسة للتراث البولندى اليهودى فى كازيميز ، وهو الحى اليـهودى القديم فى كراكوف . وفى العـام نفسه ، كان كوزينسكى قد حـول شقته الصغيرة فى نيويورك إلى مقر مؤسسة «برزنس» ، وهى مؤسسـة تعمل للحفاظ على مايسمى «التراث اليهودى» .

زاركوزينسكى إسرائيل فى عام ١٩٨٨م أيضا ، وأثـار الدهشـة والاستياء عندما دافع عن معاملة البولنديين لليهود خلال الحرب العالميـة الثانية ، وهاجم فيلم «شواه» الذى يتناول أحـداث الإبـادة النازيـة (الهولوكوست) ، حيث اعتبره فيلما متحيزا وغير عادل على الإطلاق . كما أعـرب عن رفضـه أن يظـل يعرف مدى الحياة باعتباره أحـد الناجين من الإبادة النازية .

وقد تعرض كوزينسكى فى أوائل الثمانينيات إلى بعض الاتهامات التى ألقت بظلالها على سمعته الأدبية ، حيث ادعت مجلة **فيلـيج فويـس** Village Voice على صفحاتها أن مساعدى كوزينسكى كتبوا أجـزاء

من كتبه ، وأن أعماله الأولى المعادية للشيوعية كـانت ممولـة مـن المخابرات المركزية الأمريكية ، وانه اختلق بعض تفـاصيل أحـداث حياته .

وقد تركت هذه الاتهامات آثارها فى كوزينسكى ، كمـا أصابـه الاكتئاب بعد الاستقبال الفاتر الذى قوبل به كتابه الأخير **ناسك شارع ٦٩** (١٩٨٨م) الذى كان بمثابة سيرة ذاتية فى قالب روائى خيالى .

وكان كوزينسكى يعانى كذلك من تدهور صحته ، الأمر الذى كان يعوقه عن العمل . ولعل كل هذه الأسباب مجتمعة هى الـتى أدت إلى انتحاره باستخدام أحد الأساليب التى أوصت بها جمعية هيملوك (السم)، وهى إحدى الجمعيات التى تدعو إلى القتل الرحيم لمن يشـكو مرضـا عضالا ، وهو نفسه الأسلوب الذى استخدمه عـالم النفـس الشـهير برونوبتلهايم للانتحار قبل كوزينسكى بعام واحد .

فيليب روث (١٩٣٣م) :

أهم روائى أمريكى يهودى ، ولد ونشأ فى مدينة نيـوآرك التابعـة لولاية نيوجرسى لأسرة أمريكية يهودية بورجوازية مندمجـة . وتـدور قصصه حول الصراع الحاد الذى يدور داخل الأمريكيين اليهود بـين ميراثهم اليهودى (اليديشى) من جهة ، وجاذبية الحضـارة الأمريكيـة (المسيحية) والعـلمانية التى يعيشـون فيها من جهة أخـرى . أثارت أعمال روث جدلا كبيرا ، ولعل هذا يعود إلى صراحته غير العادية وإلى أن شخصياته اليهودية شخصيات كوميدية مريضة تكشف عن نفسـها

من خلال علاقات جنسية شرعية وغير شرعية ، صحيحة ومرضية . وقد وصفه البعض بأنه يهودى كاره لنفسه وليهوديته .

ومن أهم قصصه **المدافع عن العقيدة** و**تحوُّل اليهود عن عقيدتهم** (١٩٦٢م) ، **ودرس التشريع** (١٩٨٣م) حيث يحاول روث أن يتكشف التناقض الكامن فى بعض التعريفات الأمريكية للهوية اليهودية ، ويُبيِّن التضمينات الكوميدية الكامنة فى مفاهيم مثل الشعب المختار والشعب المقدَّس ، كما يكشف التناقض الكامن فى الانشغال الزائد لدى اليهود بما حاق بهم من عذاب فى الماضى وحساسيتهم الزائدة ، بينما يعيشون الآن فى مجتمع علمانى لا يكترث بهم ولا يُكن لهم حباً ولا كُرهاً . ويتناول روث عادةً علاقات الأبناء بآبائهم ، خصوصاً الأمهات ، فموضوع الأم اليهودية شديدة الطموح والتسلط موضوع أساسى فى رواياته . كما أن اهتمامه ينصرف كذلك إلى علاقة الرجال بالمرأة . إن الأنثى ، خصوصاً اليهودية ، متسلطة ، زوجة كانت أم عشيقة ، مخططاتها مختلفة عن مخططات الذكر . وهو يطلق على مثل هذه الأنثى «الأميرة الأمريكية اليهودية» ، وقد أصبح هذا المصطلح شائعاً فى الخطاب الأمريكى ويحمل معنى قدحياً . وفى مقابل ذلك ، تشير روايات روث إلى الشيكسا ، أى الأنثى غير اليهودية ، التى تشكل جاذبية خاصة لليهودى . وأهم الروايات التى تتناول هذا الموضوع هى **شكوى بورتنوى** (١٩٦٩م) التى تأخذ شكل اعتراف رجل يهودى يبلغ من العمر ٣٣ عاماً لمحلله النفسى .

وتعد رواية شكوى بورتنوى ذات أهمية خاصة من منظور هذا الكاتب ، إذ إن بطلها يتنقل بين الولايات المتحدة (الدياسبورا) وإسرائيل . وفى الولايات المتحدة ، يكتشف أن هويته اليهودية إنما هى مصدر آلام له وليس لها قوام أو مضمون واضح، وتدفع به إلى ما يسميه روث المستنقع الأوديبى : أى الاهتمام المرضى بعلاقة الابن اليهودى بأمه اليهودية ، وإحساسه العميق بالذنب حينما تتجه عواطفه نحو الشيكسا من بنات الواسب (Wasp) ، أى الفتاة البيضاء (عادة شقراء) من أصل أنجلو ساكسونى بروتستانتى .

ولا يختلف الأمر كثيرا عندما يذهب البطل إلى إسرائيل ، فإنه لا يعجبه مايرى ، إذ لا يجد ذاته الأمريكية اليهودية المركبة هناك .

ولذا ، فهو حينما يقابل فتاتين إسرائيليتين فى أرض الميعاد ، تنتهى العلاقة نهاية مأساوية ملهاوية ، إذ تسأله الأولى ، وهى ملازم فى الجيش الإسرائيلى ، إن كان يفضل الجرارات أو البلدوزرات أو الدبابات . أما الثانية (ناعومى) ، فهى إسرائيلية حقة ، ولدت فى إحدى المستعمرات بالقرب من الحدود اللبنانية ، وأتمت خدمتها فى الجيش الإسرائيلى ، ثم استقرت فى إحدى المستعمرات الواقعة على الحدود السورية ، وهى لا تكف عن الثرثرة عن الاشتراكية وعن الفساد الذى يسود المجتمع الأمريكى .

وقد لقنته هذه الفتاة المحاربة درسًا فى التاريخ اليهودى من وجهة نظر صهيونية ، فأخذت تتحسر على تلك القرون الطويلة التى عاشها اليهود بلا ديار ولا مأوى ، والتى أفرزت أمثاله من الرجال «الخائفين المخنثين الذين لا يعرفون قدر أنفسهم ، والذين أفسدتهم الحياة فى عالم الأغيار .

بل إنها تلومه على ماحدث لليهود فى ألمانيا النازية «فيهود الشتات ، بسلبيتهم ، هم الذين ساروا بالملايين إلى غرف الغاز دون أن يرفعوا يداً ضد مضطهديهم ... الشتات !

إن الكلمة ذاتها تثير حنقي . ولا غرو أن بورتنوى لم يوفق بعد هذا فى العثور على فتاة أحلامه فى إسرائيل .

وتعكس روايات روث واقع يهود الولايات المتحدة الأمريكية الذين يتمتعون بمعدلات عالية من الاندماج (أو يعانون منها حسب الرؤية الصهيونية) . ولذا ، فإن رؤيتهم للواقع ، وأحلامهم ، وطموحاتهم ، لا تختلف كثيراً عن رؤية وأحلام وطموحات أعضاء الأغلبية ، فحلمهم هو الحلم الأمريكي . وهذا أمر مُتوقَّع من أبناء مهاجرى اليديشية الذين تركوا أوطانهم واستقروا فى أمريكا ليحققوا الحراك الاجتماعى ، وإذا وجد الشاب اليهودى أن الشيكسا ذات جاذبية خاصة فهذا أمر منطقى لأقصى حد .

وفى رواياته الأخيرة ، بدأ روث يتجه نحو داخله باعتبار أنه فنان يهتم بعملية الإبداع بشكل خاص ، وذلك فى روايات مثل **حياتى كرجل** (١٩٧٤م) ، **والكاتب الشبح** (أى الذى يصوغ كتابة ما يكتبه الآخرون صياغة أدبية) عام ١٩٧٩م ، **وزوكرمان طليقا** (عام ١٩٨١م) وتدور روايتا الكاتب الشبح ، وزوكرمان طليقا حول حياة الروائى زوكرمان الذى تشبه حياته حياة روث نفسه ، وهى حياة مليئة بالمتناقضات . إنه متعطش للنجاح ولكنه لا يود أن يطارده المعجبون ، ويتصرف كابن بار بأسرته ثم لا يطيع أوامر أبيه ، وينشر رواية تدور أحداثها عن أسرته ثم يبين مساوئها ، ويتوق للإثارة والهدوء ، ويتزوج

من نساء مثقفات متزنات ثم يرفضهن لأنهن مثقفات متزنات ، ويقوم بعمليات مطاردة جنسية للنساء ثم يرفض أى نقد موجه لهذه المطاردات، ويكتب روايات فاضحة عن اليهود ولكنه لا يفهم لماذا تستجيب المؤسسة اليهودية لرواياته استجابة سلبية .

وقد صدرت لروث روايات أخرى ، مثل : حينما كانت خيِّرة (١٩٦٧م) ، **وعصابتنا** (١٩٧١م) ، **والرواية الأمريكية العظمى** (١٩٧٣م) ، **وقراءة نفسى والآخرين** (١٩٧٥م) ، وأستاذ الرغبة (١٩٧٧م) . ومن آخر رواياته **رواية الحياة المضادة** (١٩٨٦م) حيث يستكشف معنى حياة اليهود فى إسرائيل وخارجها **وعملية شيلوك** (١٩٩٢م) .

تدور الرواية الأخيرة حول الكاتب نفسه (فيليب روث) الذى يذهب إلى إسرائيل لأجراء مقابلة مع كاتب إسرائيلى معروف ، وهناك يجد نظيراً له يحمل الملامح نفسها والاسم نفسه ويزعم أنه هو نفسه فيليب روث . يدعو فيليب روث الثانى هذا إلى مايسميه «نظرية النية» ومفادها أن الأجدى لليهود الهجرة من إسرائيل إلى أوربا لأن واقعهم الثقافى الحقيقى كان دائماً هناك ولأن إسرائيل ستكون الموقع الجديد لإبادة اليهود فى حرب نووية مع العرب ، كما يصبح المؤلف / البطل محور العديد من الأحداث التى تدور فى إسرائيل فى زمن الانتفاضة .

الفصل الثالث

اليهود فى عقل الأدباء الصهاينة

طرحت الصهيونية حلاً للمسألة اليهودية ومن ثم نجد أن الأدباء الصهاينة اهتموا أيما اهتمام باليهود والمسألة اليهودية ، ومن أهم هؤلاء جوردون وبيرديشفكى وجوزيف بياليك وشاؤول تشرنحوفسكى :

يهودا جوردون (١٨٨٣م - ١٨٨٢م)

شاعر وقاص وناقد كتب بالعبرية، وهو من مواليد ليتوانيا . ويُعدُّ من أهم دعاة حركة التنوير اليهودية ومن أهم المعبِّرين عنها ، ولكن فكره وتمرُّده ضد التراث الدينى اليهودى يشيان بما فى داخله من بذور الصهيونية .

تلقىَّ جوردون تعليماً تقليدياً فى طفولته . وفى سن السابعة عشرة ، تلقى تعليماً غربياً حديثاً ، ودَرَس عدة لغات (الروسية الألمانية البولندية الفرنسية الإنجليزية) . وتخرَج فى إحدى الكليات التربوية الحكومية عام ١٨٥٣م وعمل مدرساً فى مدارس الحكومة .

انضم جوردون إلى جماعة من دعاة حركة التنوير كان من أهم أعضائها شاعر العبرية أبراهام دوف ليبنسون وابنه ميخا . تبنَّى جوردون

فكر حركة التنوير تماماً ، وشن هجوماً شرساً على التقاليد الدينية ، واتهم اليهودية بأنها دين متحجر يحوِّل اليهود إلى شعب من الكهنة ، وطالب بإدخال القيم المادية العلمانية فى حياة اليهود . وكان مديراً لجمعية نشر الثقافة بين يهود روسيا ، وهى من أهم جمعيات نشر مُثُل حركة التنوير.

كتب جوردون كتابات نثرية عديدة ، من بينها مقالات بالعبرية والروسية . ولكن إسهامه الأدبى الأساسى هو أشعاره ، ويُقسِّم النقاد أدبه إلى مرحلتين أساسيتين : مرحلة رومانسية ، وأخرى واقعية :

١ - المرحلة الرومانسية : وهى المرحلة التى قاد فيها حركة التنوير التى تهدف إلى إصلاح اليهود وتحويلهم إلى شعب منتج . وتتناول قصائده فى هذه المرحلة الموضوعات التاريخية والتوراتية وبعض الموضوعات السائدة فى عصره ، وإن كان تناوله ليس مباشراً أو واقعيا . وتعكس قصيدة « داود وبرزيلاى » (١٨٥١م - ١٨٥٦م) الدعوة إلى العودة للأرض . وتؤكد القصائد الأخرى فى هذه المرحلة روح الاعتزاز بالذات القومية التى كان يرى جوردون أنها تنعكس فى بعض شخصيات العهد القديم .

واهم قصائد هذه المرحلة قصيدة « بين أنياب الأسد » (١٨٦٨م) التى تحكى قصة سيمون برجيورا (أحد أبطال التمرد اليهودى الثانى ضد الرومان) ونهايته المأساوية . وفى هذه القصيدة ، ينحى جوردون باللائمة على التعاليم الحاخامية التى أدّت باليهود إلى رفض الحياة وقبول

العبودية ، وإلى أن يقبعوا خلف الأسوار ويكونوا موتى فى الأرض أحياء فى السماء « فتراب كتابكم وأوراق أحاديثكم الجافة غطتكم تماماً وجعلت منكم مومياء حية لعدة أجيال » .

ومن الواضح أن رومانسية جوردون من النوع النيتشوى الذى يُمجد القيم العضوية والحيوية وقيم البطولة . ومن أهم قصائد هذه المرحلة أيضاً قصيدة « استيقظ يا شعبى » (١٨٥٦م) ، وهى دعوة لليهود أن يتبنوا مُثل حركة التنوير وأن يخرجوا من ظلمات الجيتو ويتعلموا العبرية وينبذوا اليديشية ويعملوا فى الحرف اليدوية المنتجة وفى الصناعة والزراعة . وقد اختتم هذه القصيدة بالكلمة المأثورة التى أصبحت فيما بعد شعاراً لهذه الحركة : « كن يهودياً فى بيتك وإنساناً خارجه » . ومع هذا ، يظل التوجه نحو فكرة الشعب العضوى (فولك) ، والكتلة القومية المتماسكة وليس نحو الفرد ، على عكس مثُل حركة الاستنارة التى كانت تتوجه أساسا إلى الفرد . ومن أهم أعمال هذه الفترة القصص الخرافية الوعظية التى كتبها جوردون على نمط خرافات إيسوب ولافونتين وكريلوف وسخر فيها من معاصريه أعضاء الجماعات اليهودية الذين نبذوا مُثل حركة التنوير وعاشوا فى الظلام (بحسب تصوُّره) .

٢ - المرحلة الواقعية : يشكل عام ١٨٦٧م نقطة حاسمة فى حياة جوردون ، إذ وقف إلى جانب ليلينبوم فى دعوته إلى الإصلاح الدينى . وكانت قصائده فى هذه المرحلة هجوماً مباشرا لا هوادة فيه، فى شكل قصص ساخرة ، على الخرافات الدينية وانحلال الحياة الدينية الذى أدّت

إليه الشعائر اليهودية التى كان يرى جوردون أنها معاديه للحياة . وأهم القصائد هى « اليود [الياء] أو أتفه الأشياء » التى أتمها عام ١٨٧٦م ، وهى تتناول مأساة امرأة شابة مطلقة لا يمكنها أن تتزوج مرة ثانية لأن الحاخام رفض الاعتراف بقسيمة الطلاق لأن توقيع زوجها ينقصه حرف اليود (أى حرب الياء وهو أصغر الحروف فى اللغة العبرية) ، ولذا فهى تظل مطلقة (عجوناه) لا يحق لها الزواج. أما قصيدة « اليوسفان بن سيمون » ، فهى هجوم على القهال ورئيسه الذى تآمر وأرسل أحد دعاة حركة التنوير ، ويُسمَّى يوسف بن سيمون ، إلى السجن بدلا من لص قاتل يحمل نفس الاسم .

ومن قصائد هذه المرحلة قصيدة « الملك صدقياهو فى السجن » ، وهى مونولوج درامى يعبِّر عن احتجاج آخر ملوك يهودا ضد روحانية الأنبياء التى قضت على حياة اليهود العادية والطبيعية وعلى وجودهم السياسى . وهذا الموضوع كامن ومتكرر وأساسى فى الأدبيات الصهيونية ذات الطابع النيتشوى .

وقد أخذت الموضوعات الصهيونية تظهر على السطح بشكل أكثر تزايداً ووضوحاً ، ففى قصيدة « لمن أعمل » يلاحظ الشاعر أن مُثُل حركة التنوير أدّت إلى اندماج الشبان اليهود فى مجتمعهم . وهذا تناقُض كامن فى حركة التنوير العبرية ، فهى تدعو إلى الاندماج فى المجتمع ، وفى الوقت نفسه تدعو إلى بعث العبرية التى تعزل المتحدثين بها عن مجتمعهم . ولذا ، نجد أن هذا الداعية للتنوير يقول « من بوسعه أن يخبرنى عن المستقبل ، لعلى آخر شعراء صهيون ولعلك آخر القراء » .

وبعد تعثُّر التحديث فى روسيا عام ١٨٨١م ، نبذ جوردون مُثُل الاندماج ولكنه لم يتبن فكرة هجرة اليهود . وفى قصيدته « أخى روحاماه » (١٨٨٢م) ، يدعو جوردون اليهود إلى الهجرة ولكنه يرى أن الهجرة يجب أن تكون إلى الولايات المتحدة لا إلى فلسطين العثمانية . وقد وصل جوردون إلى صيغة صهيونية تشبه الصيغة الآحاد هعامية « لن يتحقق خلاصنا الروحى » . وقد أشار آحاد هعام إلى دَينه الفكرى لجوردون . وجوردون هو الذى أشاع عبارة « يا بيت يعقوب هلم فلنسلك فى نور الرب » (أشعياء ٢/٥) التى استخدمها فى مقال له عام ١٨٦٦م ونادى فيها بأن يصبح اليهود جزءا من أوربا . وقد أصبحت فيما بعد شعاراً لأعضاء جماعة البيلو الذين استوطنوا فى فلسطين . ولعل هذا يبيِّن التناقض الكامن فى مُثُل حركة التنوير اليهودية .

وكتب جوردون نقداً لكتاب بنسكر **الانعتاق الذاتى** ، ولكنه كان نقداً متعاطفاً ، كما أنه عبَّر عن حماسه لاستعمار إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢م إذ رأى أن هذا الاحتلال سيزيد من أهمية فلسطين كممر إلى مصر ومركز للتجارة الآسيوية « وقد يجذب الحكم البريطانى كثيراً من إخواننا الدياسبورا ليستقروا فى فلسطين ليحرثوا أرضها ويبنوا السكك الحديدية ويحيوا التجارة والفنون والحرف » . ونادى بإنشاء جمعية من أجل الذاهبين إلى فلسطين ، أى إنه تبنى المشروع الصهيونى بكل أبعاده .

ورغم أهمية جوردون كشاعر يكتب بالعبرية ، فإن كثيرا من النقاد يميلون إلى القول بأنه لم يكن شاعراً وإنه كان ناظماً للقصائد ومهيجاً اجتماعياً بالدرجة الأولى . وقد ترجم جوردون كثيراً من الأشعار الغربية إلى العبرية ، وهو يُعَد من المجددين فى الشعر المكتوب بالعبرية .

ميخا بيرديشفسكى (١٨٦٥م - ١٩٢١م) :

كاتب روسى ومفكر صهيونى رومانتيكى كونى النزعة حلولى الرؤية كان يكتب باليديشية والعبرية . وُلد فى مدينة ميدزيبوز الروسية ، مَهْد الحسيدية فى القرن الثامن عشر ، ونشأ فى عائلة عريقة فى التدين ، وكان أبوه حاخاماً ، وفى سن السابعة عشرة كان بيرديشفسكى قد تلقّى تعليماً كاملاً وألم بكل تعاليم القبَّالة والحسيدية .

حاول فى كتاباته الأولى أن يفعل ما وصفه فيما بعد بأنه المستحيل : التوفيق بين التقاليد الحاخامية وحركة الاستنارة اليهودية . وفى عام ١٨٩٠ ، انتقل إلى أوربا الغربية ليتلقى شيئا من التعليم العلمانى (المحرم) . وأثرت فيه هذه الفترة القصيرة ووسمته بسماتها . ثم بدأ بعد ذلك فى الترحال بين برن وبرلين حيث قضى أكثر فترات حياته إبداعاً .

كتب بيرديشفسكى (اسمه الأدبى المستعار « بين جوريون » كثيرا من المقالات النقدية والقصص القصيرة والطويلة العبرية اليديشية . وتأثر بيرديشفسكى بأفكار شوبنهور بشأن علاقة الفرد بالجماعة ، وتأثر أيضاً بأفكار نيتشة وبخاصة أفكاره بشأن السوبرمان أو الفرد الممتاز المتميز

الذى يرتفع على الجماعة والتقاليد ، كما تبع نيتشة فى إصراره على « إعادة تقييم جميع القيم » وإخضاعها للنقد الكامل . لكل هذا نجد أن بيرديشفسكى يهاجم التقاليد اليهودية الروحية فى خضوعها وخنوعها وفى تكبيلها للإنسان بالطقوس المميتة . كما هاجم بعض أدباء العبرية (بياليك وكلاوزنر) واليديشية (مندلى موخير سيفاريم) ولكنه شجع بعض الأدباء الجدد مثل حاييم برنر ممن يشاركونه رؤيته للعالم . وقد هاجم بيرديشفسكى وبشدة جماعة أحباء صهيون وآحاد هعام لأن الأخير أكد أهمية ما سماه « القيم الروحية » ، ولعله لو قرأ كتاباته بقليل من الإمعان لاكتشف النزعة النيتشوية القومية فيها ، ولاكتشف أيضاً أن مفهوم آحاد هعام بشأن « السوبر أمة » أو الأمة الكاملة لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان أو الإنسان الكامل ، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحام هعام ونيتشة . كتب بيرديشفسكى أكثر من ١٥٠ قصة بالعبرية وكتب بعض القصص باليديشية . وتصوِّر قصصه تمزُّق اليهودى فى العصر الحديث بين تقاليد اليهودية وروح الحضارة الغربية ، والشتتل هو الخلفية الأساسية لعديد من هذه القصص التى تتضمن نماذج بشرية مختلفة تجابه مشاكل يهودية محددة مثل التقاليد الخانقة والزيجات الاضطرارية المرتبة . وتعالج القصص الدوافع الإنسانية لهذه الشخصيات فى تصارعها مع كل هذه العوائق والحواجز . وتدور معظم قصصه حول موضوعين أساسيين :

١ — الحياة اليهودية فى المدن اليهودية الصغيرة فى آخر القرن التاسع عشر التى يقسمها دائما نهر يفصل حى اليهود عن حى الأغيار.

٢ – حياة الطلبة اليهود من شرق أوربا فى وسط أوربا وغربها وإحساسهم بالانبهار والاغتراب .

ويمكن القول بأن هذين الموضوعين هما أهم موضوعين فى حياة معظم المفكرين الصهاينة ، بل ومعظم المفكرين والأدباء الذين تناولوا الموضوع اليهودى . وثمة صراع يدور بين الخير والشر وبين الجمال والقبح ينتهى بهزيمة الخير والجمال . فالشتتل – ساحة هذا الصراع – قد وقع فى قبضة قوة عمياء قاسية . وتوجد فى روايته أنماط إنسانية متكررة : امرأة ذكية رقيقة متزوجة من إنسان فظ خشن – رجل لا قسمات له ولا ملامح طالب متمرد على أوضاع مجتمعة – أشخاص يقضون حياتهم يعانون من الزيجات المُرتَّبة – شخصيات متمردة على التراث اليهودى مثل المهرطقين ومدَّعى المشيحانية . ومعظم قصصه ذات طابع انطباعى تتكون من مونولوجات عاطفية مع استطرادات هى أقرب إلى المقالات . وطريقة السرد فى قصصه تشكل انتقالاً من أشكال السرد الخاصة بالقرن التاسع عشر إلى الأشكال الأكثر دقة .

جمع بيرديشفسكى بعض الأساطير الحسيدية ، واهتمامه بالحسيدية رغم تمرده على التراث يَصلُح مدخلا لفهم فكره الصهيونى . فهو يعيد تقييم اليهودية ويذهب إلى أن اليهودية القديمة إنما هى فى واقع الأمر العبادة اليسرائيلية القربانية الوثنية، التى تدور حول عبادة الطبيعة والكون والأصنام ، وان الطبقة التوحيدية (التوراتية) دخيلة على هذه العقيدة . وفى كتابه سيناء وجيرزيم ، يذهب بيرديشفسكى إلى أن مؤسس العقيدة اليسرائيلية هو يوشع بن نون وليس موسى . فكأن بيرديشفسكى يطالب

بالعودة إلى الوثنية الحلولية القديمة كطريقة للتحرر من اليهودية الحاخامية . فالبعث القومي بعث كوني وثني حلولي ، وعلى اليهود أن يرفضوا عبوديتهم الظاهرة التي حولتهم إلى أمة من الرجال الذين نضبت قواهم الطبيعية واستوعبُوا في يهودية مجردة خالية من الحياة . عليهم العودة إلى يهودية جديدة : يهودية تضع اليهودي قبل اليهودية وإسرائيل قبل التوراة ، وتعيش في وئام مع الطبيعة ، وتتغنى بنشيد الأنشاد الذي يحتفي بالجسد وبنشيد داود الذي يتغنى بالطبيعة السامية التي لا حدود لها ، الطبيعة التي هي منبع كل شئ ، منبع كل ما يحيا وروحه . هذه الوثنية الجديدة ترى أن جوهر الحياة هو السيف ، بل هو تجسيدها في أعرض خطوطها المادية والجوهرية إذ حل السيف محل التوراة . وهذه العودة للطبيعة هي برنامج بيرديشفسكي لإصلاح اليهود واليهودية ، وعلى حد قوله فإن الشعب المقدَّس سيصبح الشعب الحيّ .

ويمكننا أن نسمي صهيونية بيرديشفسكي « الصهيونية الطبيعية » أو « الصهيونية الكونية » أو « الصهيونية العضوية » باعتبار أن الإنسان اليهودي سيستمد هويته وكينونته من خلال العودة للطبيعة والالتحام بها وبفقدان الذات فيها . ولكن الطبيعة التي يعود إليها هي في واقع الأمر بديل الأرض في الثالوث الحلولي العضوي في مرحلة موت الإله : الأرض الإنسان روح الحياة التي تربط بينهما (التي هي أيضاً العنف أو السيف) . ومثل هذه الصياغة الحلولية العضوية الحيوية لا تختلف عن كثير من الصياغات اليهودية التقليدية ، فاليهودية تحوي داخلها طبقة حلولية تُجُبُّ الطبقة التوحيدية بحيث تحل أصنام جرزيم محل التوحيد .

وصهيونية بيرديشفسكى لا تختلف كثيراً فى بنيتها عن صهيونية جوش إيمونيم الحلولية العضوية ، فكلاهما جعل الأرض موضع الحلول وأهم عناصر الثالوث الحلولى . ولعل هذا التشابه بين المتمرد بيرديشفسكى ومعظم الصهاينة جعله يُفسِّر سرَّ حماسه للحسيدية وقصصها . ويمكننا أن نقول إن بيرديشفسكى لا يعارض الحلولية التقليدية وإنما يعارض سكونها وحسب ، وهو سكون اضطرت إليه بعد فشل كثير من الحركات المشيحانية فتحولَّت النزعة المشيحانية العدمية المدمرة إلى توجُّه نفسى وغوص فى الذات ، عدميته وتدميريته كانت موجودة بالقوة ، ثم تفجرت فى الدولة الصهيونية وأصبحت توجد بالفعل . وقد صدرت أعمال بيرديشفسكى الكاملة فى ٢٠ جزء (١٩٢١ م - ١٩٢٥م) .

جوزيف برينر (١٨٨١م - ١٩٢١م)

مؤلف روسى يهودى يكتب بالعبرية واليديشية ، تأثر بأعمال بيرديشفسكى وبرؤيته للحياة وبأعمال مندلى موخير سيفاريم . وتأثر ، شأنه شأن كثير من المؤلفين الذين يكتبون بالعبرية فى عصره ، بأعمال دوستويفسكى وتولستوى ونيتشة . وُلد فى أوكرانيا ، ودرس فى إحدى المدارس التلمودية العليا ، ثم عمل ككاتب (سوفير) حيث كان يكتب رقائق التوراة والتمائم ، وانضم إلى حزب البوند . وقد كتب بعض القصص من أهمها روايته القصيرة **فى الشتاء** (١٩٠٢م) التى تُعَدُّ أول أعماله الروائية المهمة .

عاش برينر بعد عام ١٩٠٠م فى وارسو ، وخدم فى الجيش الروسى بين عامى ١٩٠١ م و ١٩٠٤م ، ولكنه هرب إلى لندن حيث نشط فى جماعة عمال صهيون ، ثم بدأ العمل بالطباعة والنشر والتأليف بعض الوقت ثم استقر فى فلسطين حيث قام بتدريس العبرية فى يافا عام ١٩١٥م ، ثم اضطر إلى تركها . ولكنه عاد مع القوات البريطانية واستمر فى نشاطاته الصهيونية العديدة التى كان من أهمها المساهمة فى تأسيس الهستدروت . وقد قُتل عام ١٩٢١م أثناء بعض أعمال المقاومة العربية ضد الاستعمار البريطانى والصهيونى .

وُصفت أعمال برينر الروائية بأنها انعكاس مباشر للحياة ولحياته هو على وجه التحديد ، ولذا نجد أن الراوى فيها هو الشخص الأول (المتكلم) . ومهما اختلفت الأسماء والشخصيات الأساسية فهم فى نهاية الأمر برينر نفسه : يورمان فى قصة « فى الشتاء » وأبراسون فى قصة «حول النقطة»، وإليعازر فى قصة «فى المساء والصباح» ، ويوحانان ماهاراشك فى قصة « خلف الحدود » ، وشاؤول جمسو فى قصة « بين الحروب » ، ويحزقئيل حيفز فى قصة « الفرار والفشل » . وتأخذ أعماله الأدبية الأشكال التالية :

١ – القصة الوثائقية التى تتبع منهج التعاقب التاريخى .

٢ – المذكرات التى تم تحريرها وتحويرها .

٣ – الراوى الذى يرى الأحداث بعينه ولكنه لا يشارك فيها .

وتُقدِّم كثير من شخصيات برينر اعترافاتها وتكشف خبايا نفسها بنفسها ، وهى شخصيات تُغيِّر مكان إقامتها لتكتشف أن هذا لا يجدى

فتيلا إذ أن الخلل فى الداخل ، ولذا فهى تنتهى بالإحساس بالمرارة تجاه نفسها وتجاه العالم . وكثير من أبطاله هم أبطال مضادون ، بعضهم قد يبحث عن معنى لحياته ، أو عن هويته والبعض الآخر يستسلم تماما لقدره (من أهم أعماله رواية **من هنا وهناك** وهى مستوحاة من حياة جوردون الذى تتضمن شخصيته قدرا من الإيجابية والتفاؤل) .

حاول برينر أن يقدم الواقع من خلال لغة الحديث العبرية ، وهى لغة لم تكن موجودة آنذاك ، ولذا فقد حاول تطعيم اللغة بكلمات ومفردات من اليديشية والروسية والألمانية . كما أن بنية الجملة ذاتها كانت تعكس محاولته أن يدخل الحياة على أسلوب العبرية الحديثة ، ولذا فقد كان كثيرا ما يلجأ إلى التكرار واستخدام الجمل الناقصة وعلامات الاستفهام والتعجب وكان لا يستخدم الصور الشعرية إلا فى اللحظات التى تصل الأحداث فيها إلى الذروة .

هاجم برينر آحام هعام وكان محور الصراع مفهوم المنفى . فبرينر كان يعبر عن وجهة النظر الاستيطانية العمالية بكل شراستها وتبلورها وتطرفها ذاهبا إلى أن يهود العالم كيان لابد من تصفيته ، ومهمة اليهود هى الاعتراف بوضاعتهم منذ بدء التاريخ حتى يومنا .

الفصل الرابع

اليهود فى عقل جمال حمدان

اليهود أنثروبولوجيا أى «اليهود من الناحية الأنثروبولوجيا» هو عنوان الكتيب الذى ألّفة هذا العبقرى الفلتة ، جمال حمدان . ورغم صغر حجم الكتيب فإنه يبلور كثيرًا من أفكاره وآرائه ولا يمكن إلا فى إطار منظومته الفلسفية والسياسية ومنطلقاته الفكرية. وقد نشر الكتاب فى طبعه ثانية فى كتاب الهلال بعنوان «اليهود». وفيمايلى المقدمة التى كتبناها لهذا الكتاب (وأرقام الصفحات التى ترد فى هذه الدراسة هى أرقام صفحات هذه الطبعة).

هذا الكتيب ، مثل كل كتابات جمال حمدان ، ليس دراسة أكاديمية بالمعنى السلبى للكلمة ، أى الدراسة التى يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح ولا تتسم بأى شئ سوى أنها «صالحة للنشر» لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية (من توثيق ومراجع وعنعنات علمية موضوعية) تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء . والهدف عادةً من مثل هذه الكتابات (التى يُقال لها «أبحاث» مع أنها لا تنبع من أية معاناة حقيقية ولا تشكل «بحثًا» عن أى شئ) هو زيادة عدد الدراسات التى تضمها السيرة

العلمية للأكاديمى صاحب الدراسة ، فتتم ترقيته ، فالصالح للنشر هـو عادةً ما يؤهل للترقية . قد تقوم الدنيا ثم تقعد وقد يُقتل الأبرياء وينتصر الظلم وينتشر الظلام ، وصاحب «البحث» لا يزال يكتب ويوثق ويعنعن وينشر ، ثم يكتب ويوثق ويعنعن وينشر ، وتدور المطابع وتسيل الأحبار ويخرج المزيد من الكتب . ثم يذهب صاحبنا إلى المؤتمرات التى تُقرأ فيها أبحاث أكاديمية لا تبحث عن شئ ليزداد لمعانًا وتألقًا ، إلى أن يُعيَّن رئيس المجلس الأعلى لشئون اللاشئ الأكاديمى ، يتحرك فى عالم خال من أى هموم إنسانية حقيقية - عالم خال من نبض الحياة : رمادية كالحة هى هذه المعرفة الأكاديمية ، وذهبية خضراء هى شجرة المعرفة الحية المورقة .

النموذج المعلوماتى التراكمى :

كتيب جمال حمدان ليس دراسة أكاديمية بهذا المعنى ، وإنما هى دراسة عميقة كتبها مثقف مصرى «صاحب موقف» لا يكتب إلا انطلاقًا من لحظة معاناة وكشف . وهو لا شك يتَّبع معظم الأعراف الأكاديمية ويستخدم كل الآليات البحثية من توثيق وعنعنة ، ولكن الآليات ، والوسائل لا تتحول أبدًا إلى غايات ، والمعلومات موجودة وبكثرة (وربما تفوق بمراحل ما تأتى به المراجع المعلوماتية) ولكنها مجرد معلومات . فنقطة البدء هى قلق وجودى عميق أدى إلى ظهور مشروع فكرى متكامل ، والهدف يظل دائمًا هو الوصول إلى الحقيقة وكيف يمكن تحويل الحقيقة إلى عدل .

ولذا فكل دراسات جمال حمدان هي دراسات إشـــكالية ، محاولـــة للإجابة عن سؤال ما ، وتصب كل الأسئلة في مشروع فكري واحـد ، محوره مصـــر . فجمال حمـــدان صـــاحب فكر وليس ناقلاً مثل عـدد لا يُستهان به ممن يُسمون بالمفكرين في بلادنا ، ممن جعلوا همهم نقـــل آخر فكرة وآخر صيحة ، عادةً من الغرب «أولئك الذين يرون أن العالم هو الغـــرب .. ولا شئ سواه ، وهي النظرة الاستعمارية التي ســادت طويلاً ، والتي تركز على أن الدنيا هي أوربا Euro Centric ولأن على أوربا وأمريكا معًا Atlanto centric أو الغـــرب بعامـــة west centric (ثلاثية حمدان تأليف الدكتور عمر الفاروق، ص ٢٣) . صاحب الفكر هو إنسان قد طوَّر منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر مـــن الـــترابط والاتساق الداخلي (فهي تعبر عن قلقه وآماله) ، ويكمن وراءها نمـوذج معرفي واحد رؤية واحدة للكون . أما ناقل الأفكار ، فهو إنسان ينقل أفكاراً متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط ، وتنتمي كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة . وما يحدث في كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبيها يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضون لها ، دون إدراك للنموذج المعرفي الكامن وراءها ، أو مع إدراك كامل له دون أن يكـــترثوا بتضميناتـــه وتطبيقاته ، فمهمتهم هي النقل (حتى نلحق بركب الحضـــارة الغربيـــة) - نقل كل شئ بأمانة شديدة وحياد أشد ، وموضوعية متلقية هـــي في واقع الأمر تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية ، والقـــدرة على الاجتهاد . في هـــذا الإطـــار يـــحل السرد المباشر للأفكار محـــل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب ، ويختفي المنظور

النقدى، فتتعايش الأفكار المتناقضة جنبًا إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهرى منها والهامشى . ونقــــل الأفكـــار ورصـــها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيرًا عن نقل المعلومات ومراكمتـــها دون إدراك للمعنى الكامن وراءها والتحيزات القابعة داخلها والسياق الـــذى نبعت منه . لذا فمثل هذه الدراسات «قد تنقل عمدًا أو عن غير عمـــد وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسيًا» (كما يقول جمال حمدان ص ٧) وهكذا يتحـــول المثقفون إلى أعضـــاء فى شركات نقـــل الأفكار الـــتى لا تختلف كثيرًا عن شركات نقل المعلومات أو حتى البضائع .

جمال حمدان لا ينتمى إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكميــــة الـــتى استشرت تمامًا فى صفوف الباحثين بسبب سهولة الإنتاج العلمى مـــن خلالها (استبيانات - جداول - تحليل سطحى للمضمون - استطلاع رأى - أرقام) . ولا شك أن غياب المشروع الحضارى المستقبلى يزيـــد من انتشار هذا النموذج ، إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكم المصمت محل التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل ، ويصبح التلقى المهزوم والإذعان (الموضوعى) للأمر الواقع بديلاً لمحاولـــة رصد الواقع بأمل تغييره وإعادة صياغته . وقد زحف هذا النموذج على المقررات المدرسية وفلسفة التعليم فى مدارسنا ، ومن هنـــا التلقـــين ، والدروس الخصـــوصية التى لا تعلم الطـــالب شـــيئا ، إذ إن المـــهارة الأساسية التى يكتسبها هى مهارة اجتياز الامتحانات .

إن المدرسة المعلوماتية التراكمية معادية للفكر والإبداع ، وتـــدور فى إطار الموضوعية المتلقية ، السلبية ، العقل عندها آلة ترصد وتســـجل ،

وليس طاقة إنسانية مبدعة تعيد صياغة العالم ، وهى لا تكترث بالحق أو الحقيقة لأنها غرقت تمامًا فى الحقائق والوقائع والأفكار المتناثرة ، ترصدها من الخارج دون تعمق ودون اجتهاد وكأنها أشياء مرصوصة، كم لا هوية له ، ولذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحناها الخاص . وكما يقول جمال حمدان: «نحن نلاحظ أن أغلب كتاباتنا فى العربية عن العدو الإسرائيلى تأخذ فى جملتها الصيغة السياسية المباشرة أو غير المباشرة التى تعامل العدو كمعطيات مفروغ منها أو ككم معلوم بدرجة أو بأخرى دون أن تحاول أن تنفذ إلى حقيقة كيانه وتركيبه : فالكل يهود أو صهيونيون ، والكل يعيش فى كنف الاستعمار وحمايته ، والكل أتى بصورة غامضة من نسل يهود الشتات الذين أتوا بدورهم بطريقة ما من سلالة يهود فلسطين الثوراة .. إلخ . وفى هذا الإطار التجريدى الضيق [أى الاختزالى] أو المتعجل غير المتأنى .. تبدو صورة العدو فى أذهاننا باهتة عائمة بالغة السطحية ، وتبدوا أحيانا - أكاد أقول - كما لو كنا نطارد شبحا» (ص ٦) .

ثنائية تكاملية :

وبدلا من هذه المطاردة العبثية للأشباح غير الحقيقية ، يقترح جمال حمدان «دراسة علمية محققة تقتنص هذا الشبح ، تجسده ، ثم تشرحه أصلا وتاريخًا ، جنسا وتركيبا ، تطورا وتوزيعا» (ص ٦) ، بدلا من الاختزال التركيب ، وبدلا من التلقى الإبداع ؛ وبدلا من التفاصيل الفكرية أو المعلوماتية الميتة رؤية متكاملة وحية . تبدأ هذه الرؤية بتعريف

(أو إعادة تعريف) علم الجغرافيا ذاته (وهذا أمر يغيب عن الكثيرين) ، إن البحث المبدع الأصيل فى مجال العلوم الإنسانية يعيد صياغة حدود العلم ذاقما) . فالجغرافيا «هى علم تباين الأرض (أى التعرف على الاختلافات الرئيسية بين أجزاء الأرض المختلفة)» . هى ولا شك «علم» ولذا فهى تتعامل مع الكم والعام . يقف معظم باحثينا عند هذه التضاريس أو الحدود المادية الصارمة ، ولكن جمال حمدان المبدع الجسور يتقدم ويغامر مع الكيف والخاص فيؤكد أن قمة علم الجغرافيا هى التعرف على «شخصية الأقاليم» . يقول ذلك وهو يعرف تماماً أنه قد ولج عالماً مختلفاً ، «فالشخصية الإقليمية» شيء أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الإقليم ، إنها تتساءل أساساً عما يعطى منطقة تفردها وتميزها بين سائر المناطق ، وتريد أن تنفذ إلى «روح المكان» لتستشف «عبقرية الذاتية التى تحدد شخصيته الكامنة» . عالم الكم هو عالم الأشباح التى لا بدن لها ولا قوام ولا روح . ولأنها لا بدن لها نجدها تهيم فى الأماكن ولا يمكن الإمساك بها . وهى أيضاً لا روح لها، فالروح هى مصدر فردية المرء وتميزه عن غيره من بنى الإنسان. هذا لا يعنى أن الجسد ليس له تميزه ، فشكل الجسد وبنيته يختلفان من فرد إلى فرد ومن مجموعة بشرية إلى أخرى . ولكن تميز الجسد ليس بنفس درجة تميز الروح ، فالجسد فى نهاية الأمر والتحليل والمطاف كم مادى ينتمى لعالم المادة ، وقوانين الحركة . بل إن تميزه الحقيقى يأتى من وجود الروح فيه ، التى يصوغ الجسد داخل خطاب حضارى متميِّز (من ملبس ومأكل وزينة) تختلف من زمان لآخر ومن

مكان لآخر ، فهى تخرج بالجسد من عالم الطبيعة وقوانينـــها العامــة وتدخل به عالم الحضارة الإنسانية بثرائها وخصوصيتها .

ولأن الجغرافيا كعلم تتجاوز عالم المادة والحواس المباشرة وليســت سجينة الكم ، فهى لا تقبع قــط فى الآن وهنــا وحســب ، وإنمــا تتجاوزها ، «فهى تترامى بعيدا عبر الماضى وخلال التاريخ . لأنه بالدور التاريخى وحده يمكن أن نتعرف على الفاعلية الإيجابية للإقليــم وعلــى التعبير الحر للشخصية الإقليمية » (شخصية مصر ، ص٣) .

ولنلاحظ ما يفعله جمال حمدان : فهو يرفض أحادية البعد ويتبـــنى ثنائية أساسية تشكل جوهر رؤيته . وكما يقول : «حق لنا أن نبقـــى تفاصيل التفاصيل .. ولكن أحق علينا كذلك ألا نغرق فيها أو نتــوه ، وإنما علينا أن نتجاوزها ، نقفز منها وفوقها إلى أعلى الكليات وأعـــم العموميات وإلى جانب النظرة التحليلية التليسكوبيـــة والجغرافيــة والماكروسكوبية واسعة الأفق» (ثلاثية حمــدان ، ص ٢٩) . ولكـــن الثنائية التى يدعو لها ليست ازدواجية وإنما ثنائية تكاملية : كم يتكــامل مع كيف كيف تتكامل مع التاريخ - مكان يتكامل مـــع زمـــان - جسد يتكامل مع روح - جزء يتكامل مع كل - خاص يتكامل مـــع عام. والتكامل هنا لا يعنى ذوبان واندماج الواحد بالآخر (فهذا يــؤدى إلى الواحدية) وإنما يعنى تقاطع وتفاعل يؤدى إلى تفرد وتجاوز لعالم الكم المادى . وإذا أخذنا العنصر الثانى فى الثنائيات فسنكتشف أنه لا ينتمـــى لعالم المادة المصمته وإنما ينتمى إلى عالم الإنسان (كيف تـــاريخ زمـــان

روح) . وكما يقول جمال حمدان : «البيئة قد تكون فى بعض الأحيان خرساء ، ولكنها تنطق من خلال الإنسان . وربما تكون الجغرافيا صماء ، ولكن ما أكثر ما كان التاريخ لسانها . ولقد قيل بحق إن التاريخ ظل الإنسان على الأرض ، بمثل ما أن الجغرافيا ظل الأرض على الزمان» (شخصية مصر ، ص٤) .

بيئة خرساء وجغرافيا صماء . هذا هو عالم الواحدية المادية (الدراسات الموضوعية المعلوماتية التراكمية المتلقية) فى مقابل إنسان ينطق وتاريخ يتحدث بلسان فصيح (مثل كتابات جمال حمدان) , والتاريخ هو محاولة الإنسان تجاوز عالم المادة ولذا فهو يلقى بظله عليها على الأرض . ولكن مادية العالم وموضوعيته لا يمكن للإنسان أن يبتلعهما ، ولذا فالأرض تلقى هى الأخرى بظلالها على الزمان الإنسانى .

المحصلات الرياضية :

هذه الثنائية الأساسية هى التى جعلت جمال حمدان يرفض هذا المفهوم المعرفى الذى يشكل الأساس الفلسفى للنموذج المعلوماتى التراكمى والذى قوض دعائم الإبداع الإنسانى وإمكانية الاجتهاد وأحل محله فكرا ماديا حتميا مملا يقضى على الإنسان يلقى بظلاله الكثيفة الكئيبة عليه حتى يخفيه تماما ، أعنى فكرة وحدة العلوم التى أصبحت من المنطلقات المعرفية الأساسية للبحث العلمى فى مصر والعالم . وجوهر هذه الفكرة هو أنه يجب عدم التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ،

فالاختلاف بين الإنسان والأشياء ليس اختلافاً فى الجوهر والنوع والكيف ، وإنما هو اختلاف فى التفاصيل والدرجة والكم ، ولذا فإن ما يسرى على الأشياء (والظواهر الطبيعية) يسرى فى أساسياته على الإنسان ، ولذا فلابد أن يكون هناك منهج واحد لدراسة الإنسان والأشياء ولسوك الإنسان والنمل . وقد لا يقول دعاة هذا المنهج ذلك صراحةً (فمن منّا يمكن أن ينكر إنسانيته ببساطة وبشكل صريح وواضح؟) ولكن مثل هذا الموقف متضمن فى منطلقاقم المعرفية . يرفض جمال حمدان هذا المنطلق المادى المصمت المعادى للإنسان :«فالجغرافيا الكاملة الكامنة لا تحقق فى شئ كما تحقق فى دراسة الشخصية الإقليمية .. والشخصية الإقليمية ليست تقرير حقيقة علمية مطلقة يمكن أن تخضع تماماً للقياس الرياضى والإحصاء ، وذلك على الرغم من أنها تعتمد أساساً .. على مادة علمية موضوعية بحتة . إنها عمل فنى بقدر ما هى عمل علمى» . وهو لا يجد فى هذه الثنائية أى تعارض ، فالجغرافيا «فلسفة المكان .. فلسفة عملية واقعية .. ترتفع برأسها فوق التاريخ .. وتظل أقدامها راسخة فى الأرض» . وفى عبارة رائعة تعكس هذه الثنائية وتفرض عليها قدراً من التكاملية – وهو سيد مثل هذه العبارات – يقول حمدان : «فلسفة تحلق بقدر ما تحدق» . الجغرافيا فى نهاية الأمر «علم ... وفن وفلسفة فى ذات الوقت : علم بمادقا ، فن بمعالجتها ، فلسفة بنظراقا» . كل هذا يعنى رفض النموذج المعلوماتى التراكمى (الواحدى المادى) ، «فهذا المنهج المثلث يعنى ببساطة أنه ينقلنا

بالجغرافيا من مرحلة المعرفة إلى مرحلة التفكير ، من جغرافيا الحقائق المرصوصة إلى جغرافيا الأفكار الرصينة» (شخصية مصر ص ٦) وما بين الرص التراكمي والرصانة الإنسانية ثمة فرق شاسع .

ولعل هذا هو السبب الحقيقي لتركه الجامعة، فالنزوع نحو الرص كان قد بدأ في التصاعد (حتى وصل مؤخرا إلى أبعاد لا يمكن تخليها) . لعله أحس بالكارثة المحدقة وبالتشيؤ المطبق ، وبأن عالم الكم والأشباح يزداد اقترابا واتساعا فقرر أن يحمي علمه وإبداعه ، لأنه عالم لا فلسفة فيه ولا فن ولا إبداع - وإنما محصلات رياضية صماء خرساء لا تقول شيئا ولا حول ولا قوة إلا بالله !

ثمة نقطة أساسية هنا تحتاج لمزيد من التأكيد وهي أن فكرة وحدة العلوم بنزعتها المادية المتطرفة (كل الأمور مادية طبيعية خاضعة للقانون الطبيعي الحتمي الصارم) لا تقوم بالمساواة بين كل الظواهر وحسب وإنما تقوم في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير بتسويتها وردها إلى عنصر مادي واحد . فتختفي الثنائيات والخصوصيات ويختفي عدم التجانس وتظهر المحصلات الرياضية التي تشبه الهامبورجر أو النظام العالمي الجديد بنزوعه نحو العولمة والكوكبة والكوكلة «نسبة إلى الكوكا كولا» وتحويل العالم إلى سوبر ماركت ضخم ، كل الناس فيه سواسية كأسنان المشط البلاستك المستورد أو المصنوع محليا . جمال حمدان لا يطيق هذا ، فعالمه عالم إنساني ثري جميل مورق ينبض بالحياة ويتسم بعدم التجانس والخصوصية والتفرد .

وينعكس كل هذا فى مفهومه للوحدة ، فهو يرفض الوحدة العضوية المصمتة التى تدور فى إطار الرؤى المادية وتشيؤ الظواهر ، وتجعلها كلا متجانسا أملس . بل إنه يؤكد البعد الإنسانى فى مبدأ الوحدة ذاته: «إن الوحدة السياسية لا تأتى بالضرورة من الوحدة الطبيعية، وإنما من الوحدة البشرية تأتى : فالعبرة فى قيام دولة موحدة دستوريا هى وحدة الناس ، أى وحدة القومية بمعنى تجانسهم فى المقومات الأساسية من لغة مشتركة وتاريخ ملتحم ومصلحة مترابطة وعقيدة سائدة .. ثم إن الوحدة السياسية وحدة وظيفية ، والوحدة فى أى مجال لا تأتى من الوحدة التركيبية بل من التنوع التركيبى ، فأى جدوى من أن تتحد أقطار متشابهة منمطة فى إنتاجها ومواردها وإمكانياتها إلا أن يكون مجرد تمدد أميى عقيم ؟ وهذا بالدقة ما يعرف بمبدأ «التنوع فى الوحدة» أو «الوحدة فى التنوع» (شخصية مصر ، ص ١٣) .

سيدة الحلول الوسطى

هذا المنهج يتبدى تماما فى رؤيته لمصر ، فهى نتيجة تفاعل بين بعدين أساسيين (ائتلافا واختلافا) : الموضع والموقع ، وبين هذا الشد والجذب تخرج شخصية مصر الكامنة كفلتة جغرافية ، هى فلتة ولكنها ليست وثنا، و لم يكن هو عاشقا وثنيا لمصر (كما يحلو للبعض تصويره) يتعبد فى محراب مصر ، ولذا فهو يرفض السقوط فى ميتافيزيقا المكان المصرى (أو أى مكان آخر) فيقول: «كثير من هذه السمات تشترك

فيها مصر مع هذه البلاد أو تلك ، ولكن مجموعة الملامح ككل تجعل منها مخلوقا فريدا فذا حقيقة» (شخصية مصر ، ص ٨) .

جمال حمدان كان محبا لمصر ، والحب «أسرار » كما يعرف كل من عرف الحب الحق ، وأن تبوح به هو فى حكم المحال ، إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة ! ولذا أن تحاول أن تفهم السر وأن تفصح عنه فى ذات الوقت هو شكل من أشكال الثنائية . ولكن العالم – الفنان – الفليسوف – الذى يستند عالمه إلى ثنائية تكاملية يعرف ذلك تماما ، ولذا فهو يحاول أن يفهم السر وهو يعلم مسبقا أنه لن يكشفه ، ولن يسويه ، وهو يحاول أن يبوح ولكنه يعلم أن البوح والإفصاح لن يجففا بحر الحب وعيون المحبة ! ولذا فالعلم الذى سيؤسسه ليس علما رصديا ترشيحيا برانيا نقتل الفراشة ثم ندرسها ونفسرها . أو كما يقول «إن الدراسة الإقليمية التحليلية .. تثرى معرفتنا بالمعلومات ، غير أنها قل أن تتقبض على روح المكان أو تجسد العبقرية بإحكام ، إنها تشرح الإقليم .. إلا أنها فى غمار ذلك تضحى بروح الإقليم» (ثلاثية حمدان ص ٢٩) تزهقه تماما . وما يريد أن يؤسسه جمال حمدان هو علم مبنى على الحب ، علم يحلق ويحدق« يتحرك من التخصيص إلى التعميم .. من الجزء إلى الكل» (ثلاثية حمدان ، ص ٢٩) ؛ يدرك السطح البرانى بتفاصيله والعمق الجوانى بأبعاده ؛ يعرف الوحدة ولا ينكر عدم التجانس . «لذا لا ينبغى لنا أن نبالغ فندعى تجانسا مطلقا ، يكفى أن نقول تجانسا نسبيا» . «وهذا التجانس ليس النقاوة الجنسية» (التى يدعيها العنصريون البيولوجيون الماديون لأنفسهم) ، فمن

الواضح «أن دماء كثيرة دخيلة وغريبة قد أضيفت إلى عـروق مصـر وصبت فى شرايينها وليس من الدقة العلمية فى شئ أن نصور مصـر بوعاء جامد يتشكل كل من دخله بشكله ، فليس هناك أطر ثابتـة إلى الحد كأنها أقفاص حديدية» (شخصية مصر ، ص ٣٢) .

كاتبنا ينفر بشكل واضح من النماذج الاختزالية المغلقة والتجـانس الواحدى المطلق ، عالم الأشباح إياه . ومصر التى يحبها ليسـت شـيئا ماديا ، جغرافيا محضا ، وإنما هى رقعة يلتقى فيها الزمان بالمكان . هـى مجموعة من الثنائيات التى لا تذوب ولا تختزل فى كل واحدى مصمت – «هى بطريقة ما تكاد تنتمى إلى كل مكان دون أن تكـون هنـاك تماما ، فهى بالجغرافيا تقع فى أفريقيا ، ولكنها برسالتها التاريخية الطموح تحمل رأسا أكثر من ضخم .. وإذا كان لهذا كله مغزى ، فهو ليس لأنها تجمع بين الأضداد والمتناقضات، وإنما لأنها تجمع بين أطراف متعددة غنية وجوانب كثيرة خصبة وثرية ، بين أبعاد وآفاق واسعة ، بصورة تؤكـد فيها «ملكة الحد الأوسط» وتجعلها «سيدة الحلول الوسطى» تجعلها أمة وسطا بكل معنى الكلمة ، بكل معنى الوسط الذهبى ، ولكن ليس أمـة نصفا» ! (شخصية مصر ، ص ٨ – ٩) .

الدائرة العربية والدائرة الإسلامية

وسيدة الحلول الوسطى هذه «فرعونية بالجد .. عربيـة بـالأب» (شخصية مصر ، ص ٨) . ولكنها ثنائية تكاملية ، وليست ازدواجيـة «فالأب والجد من أصل وجد أعلى واحد مشترك» . غير أن العرب هنا

وقد غيروا ثقافة مصر ، هم «الأب الاجتماعى» فى الدرجة الأولى ، وليسوا «الأب البيولوجى» إلا فى الدرجة الثانية» (شخصية مصر ، ص ٢١٣) . فالتعريب الإسلام .. «هما أعظم حقيقة فى تاريخ مصر الثقافى والروحى ويمثلان انقطاعا حضاريا ، ونقطة تحول حاسمة وخط تقسيم فى وجودنا اللامادى» (شخصية مصر ، ص ٢٠٨) . وبالنسبة لجمال حمدان يعد هذا الوجود اللامادى هو العنصر الأهم فى ثنائيته التكاملية . «فبعد التعريب أصبحت [مصر] جزءا لا يتجزأ من العالم العربى وعاشت غالبا إقليما أو رأسا فى رؤيته السياسية وفى ظل وحدته القومية» (شخصية مصر ، ص ٢٠٨) .

والاستعارات أو الصور المجازية التى سيستخدمها جمال حمدان تشى بولائه العربى على حساب جذوره «المصرية» . فنحن نحب الجد ونتذكره ، أما الأب فنحن ننتمى إليه ، ونسير معه خاصة وإذا كان الأب العربى هو «آخر انقطاع فى الاستمرارية المصرية» ، خاصة إن الجد قد ابتعد كثيرا ، فمصر الفرعونية (كما يبين جمال حمدان) «لم تعد إلا مكدسة فى المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين ، أما فى الوادى فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر . ولهذا فنحن ننتهى إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت فى مجموعها ، دون أن ينفى ذلك الاستمرارية المحورية فى حضارتنا المادية» (شخصية مصر ، ص ٢٠٧) . ولذا يحذر جمال حمدان دعاة «الفرعونية (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية) فالمقصود من هذه الدعوات نفى القومية

العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة» (شخصية مصر ، ٢١٤) . كما يحذر من دعاة الاستمرارية فى الكيان المصرى « لا ليبرز أصالة ما ، ولكن ليقلل من جانب الانقطاع ، وبالتالى ليضخم فى البعد الفرعونى فى تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها » (شخصية مصر ، ص ٢٠٨- ٢٠٩) .

ومصر التى فى خاطره وفى فمه ، وسيدة الحلول الوسطى ، تقع فى وسط ثلاث (أو أربع) دوائر مختلفة « بحيث صارت مجمعا لعوالم شتى ، فهى قلب العالم العربى وواسطة العالم الإسلامى وحجر الزاوية فى العالم الأفريقى » (شخصية مصر ، ص ٩) . وهو فى كتابات أخرى يشير إلى أفريقيا وآسيا باعتبارهما الدائرة الثالثة . ثم هناك الدائرة الرابعة الأعظم والمحيط الأكبر : بقية العالم .

ولنبدأ بالدائرة الأولى أى الدائرة العربية . « الإطار العربى [حسب تصور حمدان] ليس مجرد بعد توجيهى أو إشعاعى ولكنه خامة الجسم وكيان جوهر فى ذاته » (شخصية مصر ، ص ١٧٨) . ومع هذا لا يرى حمدان أن الوحدة العربية وحدة عضوية مصمتة : « فليس مما يضير قضية الوحدة العربية أو يخرب حركة القومية العربية أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصيته الطبيعية المتبلورة بدرجة أو بأخرى داخل الإطار العام المشترك . وهذا التنوع والتباين فى البيئات إنما يثرى الشخصية العربية العامة ويجعلها متعددة الجوانب والأبعاد » . « وهو لا يعنى التمزيق السياسى أو تأكيد الانفصالية

الراهنة بحال ولا يشجع الولاءات الوطنية فى وجه الولاء القومى العربى الكبير أو على حسابه» (شخصية مصر ، ١٣ ، ١٤) .

ولنتوقف هنا قليلا لأشير إلى حقيقة غائبة عن الكثيرين ؛ جمال حمدان بلا منازع هو واحد من أهم فلاسفة ثورة ٢٣ يوليو فقد بلور رؤيتها للذات وللكون وللآخر ، ووضح الأسس الفلسفية لمشروعها الحضارى الثورى ، ونظرا للصراع العربى الإسرائيلى باعتباره صراعا سياسيا مصيريا حضاريا له أبعاد دينية ، فابتعد عن العنصرية . ولكن يبدو أن بيروقراطية ثورة ٢٣ يوليه لم تكن مدركة لأهمية اللحظة التاريخية ولا لمدى ثراء الإمكانات ، لأنها كانت ثورة برجماتية عملية تؤمن بالحقائق والمعلومات والحلول الجاهزة ، فضاع ما ضاع ، وجلس فيلسوفنا الحزين ينظر لها ، بينما كانت أمانة الدعوة والفكر « الاشتراكى » تمتلئ بموظفين قادرين على إصدار أى بيان يطلب منهم لخدمة مصلحة الدولة والنظام (أى نظام كما بينت الأيام) وبذلك وضع الفكر فى خدمة اللحظة ولم توضع اللحظة فى إطار الفكر .

ولا تختلف الوحدة الإسلامية من منظور حمدان كثيرا عن الوحدة العربية ، فهو يرفض المفهوم العضوى الكاسح للوحدة الإسلامية التى يجعلها تدخل فى صراع مع الوحدة العربية « بهدف المضاربة بينهما من جهة وتذويب القومية العربية وتمييعها من جهة ثانية » بدلا من هذا يطرح مفهوما صحيا وصحيحا » للوحدة الإسلامية . « توحيد الدين ، بمعنى توحيد عقيدة الإسلام لا المسلمين لتذويب الفروق والفرق الحفرية

التى ورثها عن ماضٍ فقد الآن سياقه الزمنى ؛ وتعميق روح الإسلام وتقويمها حيث سطحية أو ابتعادات أو تحريفات ؛ التبادل الثقافى والفكرى العام والمزيد من التنسيق الاقتصادى والترابط والتبادل التجارى ؛ التضامن السياسى الوثيق فى المجتمع الدولى لمجابهة الأخطار الخارجية والتعاون لتحرير الدول الإسلامية المستعمرة .. تلك جميعا هى المجالات الخصبة والفعالة والواجبة لتفاعل العالم الإسلامى سياسياً .. إنها فى كلمة « وحدة عمل » لا « وحدة كيان » . بل يمكن أن نضيف : وحدة مصير ، إلا أنها ليست دستورية ، فى كلمة أخرى : وحدة فكرية لا دستورية . أو هى كما قال عبد الناصر فى دوائره الثلاث « دائرة إخوان العقيدة الذين يتجهون أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة .. » فإذا كانت الدائرة العربية وحدة مصير ، والأفريقية وحدة جوار ، فالإسلامية وحدة عقيدة (العالم الإسلامى المعاصر ، ص ٢٠٦) .

فلسطين : عين القلب وقدس الأقداس

بعد هذه المقدمات التاريخية / الجغرافية ، الزمانية / المكانية ، هذه البانوراما العريضة حان الوقت أن نقترب من موضوعنا وأن نسأل : أين تقع إسرائيل من كل هذا ؟ وأين يقع اليهود ؟. يعبِّر جمال حمدان عن الموقف الجيوستراتيجى المصرى كله فى إيجاز من خلال سلسلة من المعادلات الاستراتيجية على النحو التالى

- من يسيطر على فلسطين.. يهدد خط دفاع سيناء الأول .

- من يسيطر على خط دفاع سيناء الأوسط .. يتحكم فى سيناء .

- من يسيطر على سيناء .. يتحكم فى خط دفاع مصر الأخير

- من يسيطر على خط دفاع مصر الأخير .. يهدد الوادى .

وهـذه بالضـبط « نواة نظـرية الأمـن المصـرى » (ثلاثيـة حمدان ص ٢٢٨ » ، إن موقع مصر مهدد أبدا وبانتظام بالإجـهاض والشلل الجزئى ما بقيت إسرائيل » خاصة وأنـها « تريد أن ترث دور القناة نهائيا ، بل وتهدف إلى سرقة موقع مصر الجغـرافى » ، ومـن ثم يصبح المبدأ الإستراتيجى الأول فى نظرية الأمن المصرى هو مرة أخرى : دافع عن سيناء - تدافع عن القناة .. تدافع عن مصر جميعا ، ولا ضمان بالتالى إلا بذهاب العدو » (ثلاثية حمدان ، ٢٢٨) .

ثم ننتقل إلى الدائرة الأولى حيث نجـد مصـر « محكومـا عليـها بالعروبة » (بعد أن دخل الجد الفرعونى المتحف) ، فهى « لا تستطيع أن تنسحب من عروبتها ، أن تنضوها عن نفسها حـتى لـو أرادت » (ثلاثية حمدان ، ص ٢٤) . بل إنها محكوم عليها بزعامة العالم العـربى الذى تقع فلسطين فى منتصفه ، لكن بدلا من فلسطين الـتى توحـد شطريه [والتى تمثل] نقطة عبور بينهما ، تظهر إسرائيل التى تمثل فاصلا أرضيا يمزق اتصال المنطقة العربية ويخرب تجانسها ويمنع وحدتها » فـهى « إسفنجة غير قابلة للتشبع تمتص كل طاقاتها ونزيفا مزمنا فى مواردهـا وأداة جاهزة لضرب حركـة التحريـر » (اسـتراتيجية الاسـتعمار والتحرير ، ١٧٥) .

ثم ننتقل إلى الدائرة الثانية ، أى الدائرة الإسلامية . سنكتشف «إن فلسطين عين القلب من العالم الأسلامى ، لا جغرافيا فحسب ، بل ودينيا أولا وقبل كل شيء . أن يكون العالم العربى هو قلب العالم الإسلامى روحيا وموقعا ، فإن فلسطين - كمصر فى هذا الصدد - هى أرض الزاوية فى العالم الإسلامى طبيعيا . وبالفعل فإنها تقع فى صرة العالم الإسلامى تتوسطه - ما بين الصين شرقا والأطلسى غربا وما بين وسط آسيا شمالا وجنوب أفريقيا جنوبا . إن مكانة فلسطين فى العالم الإسلامى تتلخص ببساطة وبما فيه الكفاية فى أنها من منطقة النواة وقدس الأقداس فيه أرضا ودينا» (العالم الإسلامى المعاصر ، ص ٢٠٨) .

ثم تلتحم الدائرتان العربية والإسلامية « فالخطر الصهيونى لا يستهدف الأرض المقدسة فى فلسطين فحسب » ، وإنما يمتد من النيل إلى الفرات شرقا بغرب ، ومن الإسكندرية حتى المدينة شمالا بجنوب . وهذا وذاك يعنى نصف المشرق العربى بالتقريب ، ويضم كل أرض الإسلام المقدسة بل وكل دائرة الرسالات ، ويرادف قلب العالم العربى ، وفى الوقت نفسه صرة العالم الإسلامى (العالم الإسلامى المعاصر ، ص ٢١٥) . ولذا إن كان ثمة للعالم الإسلامى من وحدة سياسية ، فهى وحدة العمل السياسى ، وهو العمل من أجل إنقاذ واستنفاذ فلسطين للعروبة والإسلام ، وإذا كان من واجب العالم العربى أن يدعو إلى « قومية المعركة » ، فإن من واجب العالم الإسلامى

كما يرى كثيرون أن يتنادى إلى « إسلامية المعركة » (العالم الإسلامي المعاصر ، ص ٢١٦ - ٢١٧).

وتتسع الدوائر لتصل إلى الدائرة الأفريقية الآسيوية وهنا أيضاً سنجد إسرائيل « أخطر مناطق العدوانية الإمبريالية في العالم الثالث .. أخطر مناطق التسليح الغربي .. ترسانة أمريكية مسلحة حتى الأسنان » . ويضع جمال حمدان ما يسميه « معادلة عالمية تتألف من عدة متتاليات إقليمية تختزل أساسيات الصراع المستقبل :

- مصير الإمبريالية العالمية يتوقف على مصير العالم الثالث .
- مصير العالم الثالث يتوقف على مصير العالم العربي .
- مصير العالم العربي يتوقف على مصير فلسطين / إسرائيل » .

رأس جسر ثابت

إسرائيل إذن ذات أهمية خاصة بالنسبة لجمال حمدان وهي ليست مهمة في ذاتها ، إذ تنبع أهميتها من أهمية فلسطين بالنسبة لمصر والعالم العربي والعالم الإسلامي والعالم الآسيوي / الأفريقي والتشكيل الاستعماري الغربي . وحينما يتناول جمال حمدان ظاهرة إسرائيل فإنه يراها باعتبارها ظاهرة غربية بالدرجة الأولى ، ثم ظاهرة يهودية بالدرجة الثانية . يصف جمال حمدان إسرائيل بأنها ظاهرة استعمارية صرفة «استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١١٩» أما الصهيونية فهي بكل بساطة السرقة (إستراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ٢٠٩) هي قطعة من الاستعمار الغربي (إستراتيجية الاستعمار والتحرير ،

ص ١٩١) ولكنها قطعة تتمتع بأهمية خاصة « فهى بالنسبة إليه قاعدة متكاملة آمنة عسكرياً ، ورأس جسر ثابت استراتيجياً ، ووكيل عام اقتصادياً وعميل خاص احتكارياً (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٥) . ولذا فإن الصهيونية « اليوم هى بلا مبالغة أو مزايدة أكبر خطر وتحدٍّ يواجهه العالم الإسلامى المعاصر ، تماماً كما يواجهه العالم العربى : أكبر من صليبيات العصور الوسطى ، وأكبر من كل موجة الاستعمار الأوروبى الحديث التى غطته فى القرن التاسع عشر والذى لم يتعد على اتساعه حدود الأغراض السياسية أو الاستراتيجية أو الاستغلالية . إن الاستعمار التوسعى والأخطبوط الصهيونى إن يكن سرطان العالم العربى ، فهو جذام العالم الإسلامى فى الوقت نفسه» (العالم الإسلامى المعاصر ، ص ٢١٥) .

هذه هى بعض الجوانب العامة لهذه الظاهرة الاستعمارية . ولكن جمال حمدان لا يقنع مطلقاً بالعام ولذا فهو يتقدم خطوة للأمام ليدرس خصوصية إسرائيل :

١ - الاستعمار الصهيونى « استعمار عميل » ، فلقد كان من المستحيل أن يتحقق الحلم إلا بالمساعدة الكاملة من قوى السيادة العالمية ، فالاستعمار هو الذى خلقها بالسياسة والحرب ، وهو الذى يمدها بكل وسائل الحياة من أسلحة وأموال ، وهو الذى يضمن بقاءها ويحميها علناً (إستراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٦) . « من هنا التقت الإمبريالية العالمية مع الصهيونية لقاءً تاريخياً على طريق واحد هو طريق المصلحة الاستعمارية المتبادلة : فيكون الوطن

اليهودى قاعدة تابعة وحليفاً مضموناً أبدا يخدم مصالح الاستعمار ، وذلك ثمناً لخلقه إياه وضمانا لبقائه » . (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٦٨) .

٢ – إسرائيل استعمار سكنى فى الدرجة الأولى ، فلئن كانت بداياتها قد واكبت موجة الاستعمار المدارى فى القرن التاسع عشر ، إلا أنها استهدفت وحققت كل مقومات استعمار المعتدلات الذى ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وسعى إلى التوطن الدائم فى بيئات معتدلة شبه أوروبية المناخ . ولعل استعمار الجزائر كان أقرب سابقة لهذا تاريخياً ، ولكنها تظل تمثل آخر موجة من الاستعمار السكنى الاستيطانى فى العالم كله (إستراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٢) .

هذه هى الصورة العامة ولكن جمال حمدان يرى أن ثمة خصوصية لهذا الاستعمار السكنى :

(أ) إذا صح أن نميِّز فى الاستعمار السكنى للمعتدلات بين النمط اللاتينى الذى يضيف المستعمرين إلى الأهالى الأصليين بلا إبادة عامة كما فى أمريكا اللاتينية أو الجزائر ، وبين النمط السكسونى الذى يقوم على إحلال المستعمرين محل الأهالى الوطنيين بالإبادة أو الطرد كما فى استراليا وجنوب أفريقيا والولايات المتحدة ، فإن إسرائيل تقع بالتأكيد فى النمط السكسونى » (**استراتيجية الاستعمار والتحرير** ، ص ١٧٢) .

(ب) تتميَّز إسرائيل بما يجعلها حالة فريدة شاذة لا مثيل لها بين كل نماذج الاستعمار السكنى ، فهى تجمع بين أسوأ ما فى هذه النماذج ، ثم تضيف إليه الأسوأ منه . هى كاستراليا والولايات المتحدة انتظمت قدراً محققاً من إبادة الجنس ، وهى كجنوب أفريقيا تعرف قدراً محققاً من العزل الجنسى ، ولكنها تختلف عن الجميع من حيث إنها طردت السكان الأصليين خارجها تماماً ليتحولوا إلى لاجئين مقتلعين معلقين على حدودها» (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٢ – ١٧٣) .

(ج) كما أن إسرائيل ليست عملية سرقة عادية «فقد اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات ، فالاستعمار الاستيطانى [(الإسرائيلى) عملية رهيبة من نزع الملكية على مقياس شعب ووطن بأسره » (إستراتيجية الاستعمار والتحرير ص ١٧٤) . وإسرائيل بهذا كله أعلى أم نقول أدنى ؟ مراحل الاستعمار السكنى ، وهى الاستيطان بالاستئصال والإحلال . والاجتثاث والإبادة (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٣) .

٤ ـ إسرائيل استعمار توسعى أساساً ، « وأطماعها الإقليمية معلنة بلا مواربة ، وخريطة إسرائيل الكبرى محددة من قبل ومتداولة ، ومن « النيل إلى الفرات أرضك يا إسرائيل E retz -Israel » هو شعار الإمبراطورية الصهيونية الموعودة . وهدف إسرائيل الكبرى أن تستوعب كل يهود العالم فى نهاية المطاف ، ومثله لا يمكن أن يتم إلا بتفريغ

المنطقة من أصحابها إما بالطرد وإما بالإبادة. وبطبيعة الحال، فلا سبيل إلى هذا إلا بالحروب العدوانية الشاملة . ونحن بهذا إزاء أخطبوط سرطانى فى آن واحد ، إزاء عدوان آتٍ واقع وعدوان سيقع فى أى آن (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٤) .

٥ – أدَّى كل هذا إلى عسكرة المجتمع الإسرائيلى تمامًا ، فقد تعيَّن فى حالة إسرائيل ، أن تصبح حدودها هى جيوشها ، وجيوشها هى حدودها (**استراتيجية الاستعمار والتحرير** ، ص ١٧٤) . «كما أن وجودها غير الشرعى رهن من البداية إلى النهاية بالقوة العسكرية وبكونها ترسانة وقاعدة وثكنة مسلحة فما قامت ولن تبقى – وهذا تدركه جيدا – إلا بالدم والحديد والنار . ولهذا فهى دولة عسكرية فى صميم تنظيمها وحياتها ، و «أمن إسرائيل» هو مشكلتها المحورية ، أما حلها فقد تحدد فى أن أصبح جيشها هو سكانها وسكانها هم جيشها، وهو ما يعبَّر عنه بـ «عسكرة» إسرائيل وأنها استعمار اقتصادى ، فهذا أساسى فى كيانها منذ أن اغتصبت الأرض وما عليها من ممتلكات (استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٧٣) .

متحف الأجناس :

إسرائيل كما أسلفنا استعمار سكانى مبنى على نقل السكان (اليهود) من الخارج إلى فلسطين ، ولذا يصبح هؤلاء اليهود إشكالية أساسية ، ومن هنا اليهود أنثروبولوجيًا . وجمال حمدان كما أسلفنا – يرفض وحدة العلوم ، لذا فعلوم الإنسان مختلفة عن علوم الحيوان

والحشرات والأحياء ، ولذا فهو لا يشيؤ ما هو إنسانى ، أى لا يراه باعتباره شيئًا ، أى لا يخضعه لمنطق الأشياء وقوانينها . كما أنه لم يشيؤ مصر أو العالم العربى والإسلامى ، ولم يشيؤ الجغرافيا فى علم طبيعى ، ولم يشيؤ إسرائيل (ليجعلها إما قاعدة عامة للاستعمار الغربى ، أو تعبير فريد عن مؤامرة يهودية شيطانية أزلية) ، فهو أيضًا لا يشيؤ اليهود .

لا يدرس جمال حمدان اليهود باعتبارهم رسل الحضارة النورانيين (الشعب المختار فى الرؤية الصهيونية) ولا هم شياطين ملاعين (قوة الشر الأزلية فى الرؤية المعادية لليهود) . فكلتا الرؤيتين تشيئان اليهود وتضعهما فى مجال خاص بهم ، مقصور عليهم سُمِّى «الدراسات اليهودية» وهى تسمية متحيزة لأقصى حد ، تنطلق من رؤية اليهود باعتبارهم وحدة (كتلة عضوية من الملائكة أو الشياطين) . يرفض جمال حمدان هذا ويضع اليهود ،كما يضع أى ظاهرة أخرى ، فى النقطة التى يتقاطع فيها الخاص مع العام والكل مع الجزء . فاليهود هم بالدرجة الأولى جزء من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية العامة ، ومع هذا فثمة ملامح خاصة فريدة لهم : العودة اليهودية إلى فلسطين ليست عودة توراتية أو تلمودية أو دينية وإنما هى عودة .. إلى فلسطين بالاغتصاب ، هو غزو وعدوان غرباء لا عودة أبناء قدامى ، أى استعمار لا شبهة فيه بالمعنى العلمى الصارم . تمثل جسمًا غريبًا دخيلاً مفروضًا على الوجود العربى ، أبدًا غير قابل للامتصاص .. فهم ليسوا عنصرًا جنسيًا فى أى معنى بل جماع ومتحف حى لكل أخلاط الأجناس

فى العالم كما يدرك أى أنثربولوجى «(ص١٧)» . إن يهود العالم اليوم مختلطون فى جملتهم اختلاطا بعيدا عن أى أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة «(ص١٨١»)) .

هذه هى الصورة العامة ، ولكن هناك دائما الخاص ، «وإذا كان ثمة تحفظ ما ، فهو أن هناك مراحل ودرجات من هذا التخليط» (ص١٨١) . وبعد أن يبين هذه المراحل وتلك الدرجات يخلص إلى « أن اليهود إنما هم أقارب الأنجليز والأمريكيين ، بل هم فى الأعم الأغلب بعض وجزء منهم وشريحة ، لحما ودما وإن اختلف الدين . ومن هنا فإن اليهود فى أوربا ,أمريكا ليسوا كما يدعون غرباء أو أجانب دخلاء يعيشون فى المنفى وتحت رحمة أصحاب البيت ، وإنما هم من صميم أصحاب البيت نسلا وسلالة ، لا يفرقهم عنهم سوى الدين (ص١٨٣) .

هذه هى النتيجة النهائية ، ولكنه لا يصل إليها من خلال المرافعات القانونية والمنطقية الرنانة أو من خلال عنق الحقائق، أو من خلال أنصاف الحقائق (التى يسمونها «الأكاذيب الحقيقية)» ، وإنما من خلال دراسة متعمقة لكل التفاصيل الممكنة . أنظر - على سبيل المثال - دراسته لشكل الرأس باعتباره أهم المؤشرات على النقاء ، أو الخلط (ص ٤٢ - ١٤٦) . يعرض حمدان للقضية من خلال بناء منطقى واضح يختبره دائما من خلال القرائن والشواهد المتعينة المختلفة . وهو فى دراسته لا يكف عن الإشارة للسياقات التاريخية المتعددة وتنوعها . ففى أقل من صفحة واحدة (ص ٦٠) يشير إلى تاريخ الصراع بين

الدولتين العبريتين (٥٨-٦٠) وإلى يهود الجزيرة العربية (الذين يتناولهم في عدة صفحات أخرى فيدرس تاريخهم [ص٦٣] وتوزيعهم [ص١٠٤] وأعدادهم [ص١٠٥] وخروجهم من العالم العربي) .

والهدف من هذه السياقات التاريخية والأبعاد المركبة المتنوعة هو الخروج بالظاهرة اليهودية من سجن الدراسات اليهودية ليدخل بها في سياق العلم العام . فاليهود جزء من تواريخ التشكيلات الحضارية التي يوجدون فيها ولا يوجد أي داع لعزلهم عما حولهم من ظواهر . فكما أن إسرائيل استعمار استيطاني إحلالي شأنه شأن أي استعمار استيطاني إحلالي يمكن دراسته داخل إطار حركيات تاريخ الاستعمار الغربي . فاليهود هم أيضا بشر ، يمكن دراستهم داخل إطار حركيات تواريخ المجتمعات المختلفة شأنهم شأن كل البشر . وهو بذلك يسترجع لهم إنسانيتهم التي استبعدها كل من الصهاينة والمعادين لليهود الذين صوروا اليهود، على سبيل المثال ، على أنهم في حالة شتات دائمة ، يهيمون على وجههم من بلد لآخر يرفضون الاندماج في مجتمعاتهم . لا يقبل جمال حمدان مثل هذه الأساطير الشائعة ، ويبين أن اليهود لم يقاوموا عمليات صبغهم بالصبغة الهليلينية كما تزعم التواريخ الصهيونية . لا يمكن إنكار أن بعضهم قد قاوم بالفعل بل ونشأت الدول المكابية للتصدى للنزعة الهيلينية ، إلا أن الأغلبية الساحقة قبلت بهذه الحضارة الهيلينية «وانتشروا انتشارا واسعا بعيد المدى فى كل العالم الهليني البيزنطى» . هذا الانتشار لم يكن تعبيرا عن شتات أبدى وتجوال لا نهاية له ، وإنما هو استجابة إنسانية عادية لأوضاع حضارية اجتماعية .

ولذا نجد أن «فى مصر قدر أن ثلث سكان الإسكندرية البطلمية كان من اليهود» (ص٦٦) ، هذا قبل سقوط الهيكل ، أى أن سقوط الهيكل لم يكن هو سبب تشتت / انتشار اليهود وإنما هو نتيجة اندماج اليهود فى الحضارة الإغريقية ، شأنهم شأن الشعوب الأخرى .

من المعلومات المتناثرة إلى الأنماط المتكررة !

لا يرص جمال حمدان المعلومات والحقائق والوقائع رصا ، ولا يراكمها وكأنها قطع من الأحجار الصماء ، فهو دائم البحث عن أنماط ، ذات معنى ومغزى ، كامنة فى التفاصيل . وهو لا يتناول مادته العلمية الخام بشكل مباشر وكأن عقله صفحة بيضاء ملساء ، ٣١ وإنما يواجهها من خلال إشكالية محددة ، فبعد أن يأتى بحشد هائل من المعلومات عن أعداد اليهود فى العالم وتوزيعهم ، يطرح السؤال التالى : «ماذا تعنى هذه الأرقام وتلك التوزيعات ؟» . وما هى «ملامح الصورة العامة» . الإجابة هى أن «أوربا عمليا هى الوطن المطلق لليهودية العالمية، وما يوجد خارجها ليس بالمقارنة إلا شظايا . وعلى مستوى النظرة الكلية يمكن أن نتصور ثلاث دوائر هى أقطاب التوزيع حتى نهاية القرن الماضى ، تقع على عروض متقاربة ولكنها تتضاءل بسرعة وبشدة أقطارا وأحجاما من الشرق إلى الغرب : دائرة شرق أوربا ومركزها بولندا الروسية ، ودائرة غرب أوربا ومركزها الراين وفرانكفورت ، وأخيرا دائرة الولايات المتحدة ومركزها نيويورك «(ص٩٤)».

هذا هو الإطار العام ، ولكن داخل الإطار العام توجد أنماط أقل عمومية «فالصورة بعد الحرب العالمية الثانية غيرها قبلها ، اليهود فى الإطار الكوكبى هم ظاهرة قزمية» (ص٩٦) . وانتشار اليهود فى أنحاء العالم ليس انتشارا كميا أو تمددا أفقيا وإنما يتبع هو الآخر نمطا محددا : فهم ليسوا منتشرين على وجه العموم بل يلاحظ اتجاههم «نحو سواحل المحيط الأطلسى شرقية وغربية . فإذا ما أضفنا إلى ذلك نمط التوزيع فى أمريكا الجنوبية ثم تركز يهود شمال أفريقيا تقليديا فى المغرب ، لجاز لنا أن نقرر أن الأغلبية العظمى من يهود العالم تحف بشواطئ ذلك المحيط ، بعد أن كانت حتى القرن الماضى تتركز أساسا فى القلب القارى للعالم القديم» (ص١٠٩) .

وينتقل حمدان من أنماط التوزيع فى العالم على وجه العموم إلى أنماط التوزيع داخل كل قطر ، فيبين أن «اليهود بالدرجة الأولى سكان مدن ، وسكان مدن كبرى بالدقة ،ثم هم إلى ذلك سكان عواصم بالتفضيل والامتياز . وأنت حين تتكلم عن يهود دولة ما فأنت تتكلم فى الحقيقة عن يهود العاصمة ومدينة أو اثنتين إلى جوارها . وهذا حقيقة طاغية وأبدية طوال تاريخ اليهود قديما كان أو حديثا ولا تتبلور فى وقتنا هذا . والأمثلة تغنى عن الحصر ، ولعل أوضحها فى الذهن المثال الأمريكى» (ص١٠٩) . وأرجو أن يتأمل القارئ بناء هذه المقطوعة «هم سكان مدن» .نعم ولكنه ليست أى مدن وإنما «مدن كبرى» وهى ليست مدن كبرى وحسب وإنما «عواصم» . ثم يضع

يدنا على النمط الذى يربط التعميم المجرد بالتفاصيل المتعينة «ويهود دولة ما» هم عادةً «يهود العاصمة ومدينة أو اثنتين إلى جوارها» . وهكذا يكتسب النمط ألوانه وتفاصيله ، ثم تنتهى المقطوعة بالإشارة إلى تاريخ اليهود قديمًا وحديثاً وأخيرًا إلى المثال الأمريكى المتعيِّن . يبيِّن حمدان أن اليهود يقيمون أساسًا فى نيويورك وشيكاغو وبضعة مدن أخرى . ويتناول نيويورك ذاتها بالدراسة التى يسميها (بروح الدعابة التى لا تفارقه) ، رغم نبرته الجادة) «تل أبيب الكبرى ، بل إنها إسرائيل الكبرى» . ثم يعود إلى النمط مرة أخرى فيقول : «إن عدد اليهود فى المدن يتناسب تناسبًا طرديًا مع أحجامها ، فهم أقوى ما يكون فى نيويورك تليها على الأرجح شيكاغو ، بينما لا وزن لهم مثلاً فى بوسطن (ص١١٢) . ثم يتبنى نبرة القاص ويسأل «هل تريد مزيدًا من الأمثلة ؟» وهو بالطبع لا ينتظر الإجابة فيعطى قارئه عشرات الأمثلة : تورنتو ومونتريال وباريس ولندن وتونس واستنبول وجوهانسبرج وسيدنى ، أى إنه يختبر بنفسه النمط العام الذى طرحه بالإشارة إلى كثير من القرائن والتفاصيل ليبيِّن مقدرته التفسيرية وليكتسب له الشرعية التى يستحقها .

ثم يصل حمدان إلى فلسطين ، دائما فلسطين ، مركز اهتمامه وسر انشغاله باليهود : «حتى فى فلسطين المحتلة تحول المغتصبون الدخلاء المقتلعون إلى سكان مدن : فمنذ بضع سنين كان ٧٥.٩٪ من سكان إسرائيل يتكدسون فى المدن . والمؤكد أن هذه النسبة قد زادت منذ ذلك الوقت ، ومن المؤكد كذلك أن العالم لا يعرف دولة قزمية .

بـــهذه الدرجة الصارخة المنحرفة من المدنية urbanism لكنها بيسـلطة «حثالة مدن» العالم انصبت واستُقطبت فى دولة» (ص١١٣) . قد تتفق معه وقد تختلف ، وقد تقبل ما يتوصل له من نتائج وقد ترفضه . قـــد ترى طريقة ربطه بين التفاصيل وتجريده للأنماط متعسفة قليلاً أو كثيرًا ، وقد تذهب إلى أن نبرته حادة قليلاً أو ربما أكثر من اللازم ، قد تقـــول إن استخدام عبارة «حثالة مدن» انحراف عن المنهج العلمى المحـــايد أو البارد ، قـــل ما شئت ولكن لا يمكن بعد ذلـــك أن تقــــر عينـــاك بالموضوعية المتلقية وعمليات رص الإحصائيات وتحليل المضمــــون ولا تملك إلا أن تفكر فيما يقول ، فقد شحذ ذهنك وحفز عقلك وعلمـك كيف تنفض ، عن نفســـك غبار التلقى ، وها أنت ذا تجـــد نفســـك منشغلاً مثله بالتفسير والبحث عن أنماط لها معنى ودلالة داخل التفاصيل التى تبدو وكأن لا معنى لها ولا دلالة ، أى إنك الآن منشغل بالحقيقـــة لا بالحقائق والوقائع ، وها أنت ذا تدرك أن الحقيقة لا توجد فى الحقائق وإنما الأنماط التى يستخلصها عقل الباحث ، وأن عليه (إن كان حقًا محبًا للحقيقة وليس عبدًا للحقائق) أن يكد ويتعب ليصل إلى من يحب .

اليهودى كتاجر :

أشـــرنا إلى رؤية حمدان لتوزيع اليهـــود فى المكان ، ولكن تظـــل الصورة فى حاجة إلى مزيد من الظلال ، حتى لا نقع فى عالم الأشـــباح العامة ، حتى نتنقل من مجرد النجاتيف أو أشعة إكس التى لا تنطـــق إلا بالقوانين العامة المـــادية (الخاضـــعة للقياس) إلى اللوحة المبدعة الـــتى رسمتها يد إنسان ولذا فهى قادرة أن تنطق بالعام والخاص ، وأن تحيـــط

بالكم والكيف والزمان والمكان ، وبما يقاس بدقة وبشكل مباشر وبما لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال إستراتيجيات إدراكية مختلفة بسبب تركيبيته، لإنجاز هذا يشير جمال حمدان إلى توزيع اليهود المهنى والوظيفى ويُلاحظ ابتعادهم عن «الزراعة أولاً وعن الصناعة إلى حدٍّ بعيد «(ص١٠٣) ، كما يُلاحظ أنهم يتركزون فى الأعمال الحرة والمعاملات التجارية والنشاطات المالية والمصرفية الخ «(ص١٠٤)» ثم بعد أن يحدد الأطروحة بهذا الشكل العام ينطلق فى الزمان والمكان يبيِّن أنه «ليس بالعالم كله مجتمع يهودى زراعى واحد يستحق الذكر» . وعلى العكس من ذلك كله التجارة والمهن الحرة ، فقديمًا كانت كلمة اليهودى مرادفة لكلمة «التاجر» وحديثًا يحتشد اليهود فى الوظيفة الحرة كالطب والمحاماة والتجارة والمال والصحافة حتى لنجد ، على سبيل المثال ، أن نصف مجموع الأطباء والمحامين فى ولاية نيويورك من «اليهود» (ص١١٥) .

بل إن مستوى التعميم يتجاوز اليهود ليصبح نمطًا عالميًا ، «واليهودى» بهذا كله قد أصبح مركبًا اقتصاديًا - اجتماعيًا شديد الوضوح حتى ليُضرب به المثل وحتى اتخذ علمًا ونموذجًا على حالات مشابهة : كذاك مثلاً يطلق على الجاليات الصينية التاجرة خارج الصين «يهود جنوب شرق آسيا» وكذلك يوصف الهنود فى مدن ساحل أفريقيا الشرقية «يهود شرق أفريقيا» ! (ص ١١٦) ، أى أنه يخرج بالنمط من عالم اليهود إلى عالم الإنسان ككل ، وتصبح الظاهرة اليهودية جزءاً من العلم العام ، علم اجتماع الأقليات التجارية الهامشية .

ولا ينسى جمال حمدان البُعد الديني . فرغم تأكيده أن الصراع العربي الإسرائيلي ليس صراعًا دينيًا (على الأقل من طرفنا) إلا أنه لا يسقط المكون الديني ، فكما أن الدائرة الإسلامية هي إحدى الدوائر الأساسية التي تقع مصر وفلسطين في وسطها فإن العقيدة اليهودية تشكل إحدى الدوائر الأساسية للصهيونية وإسرائيل . ولذا فهو يتناولها بالدراسة ويصفها بأنها وحدها من بين الأديان السماوية ، هي التي تشترك مع كثير من الديانات غير السماوية في أنها ديانة «مقفلة مغلقة» أي تحجم عن التبشير وتجتر نفسها أبداً . واليهودية قد تكون عالمية بحكم توزيعها، ولكنها في واقع الأمر أبعد شئ عن العالمية بحجمها القزمي الضئيل، وبحكم أن اليهودية ديانة جغرافية (مقصورة على وطن) وعنصرية (مرتبطة بقوم أو عنصر بعينه) (ص٩٧) . وعلى الرغم من أن جمال حمدان لا يشير إلى ماكس فيبر هنا إلا أنه من الواضح أنه قد قرأ بعضاً من أعماله (ويشير له بالفعل في بعض دراساته الأخرى) مما يبيّن مدى اتساع أفقه الثقافي والتفسيري .

ونفس الاهتمام بالدين كمقولة تحليلية يظهر في رؤيته للاندماج ، فعلى عكس ما يقال عن النزعة الجيتوية عند اليهود فإن جمال حمدان يبيّن أن «اليهود أكثر تعرضاً للعلمانية المطردة إذا قورنوا بغيرهم من الأقليات الأمريكية» (ص ١٧٠) . ومع تسارع واطراد العلمانية والانصهار لابد وأن يتناقص اليهود إلى أن يختفوا ، . وعلى عكس ما يتصور البعض هنا في العالم العربي «لا يؤخر هذا الاختفاء إلا ضد السامية أكثر من أي عامل آخر» (ص ١٧١) . ومن هنا الصهيونية ومن هنا «الدولة الجيتو» (ص ١٧٢) . وهذا التحليل يبيّن التزام جمال حمدان

بالتعدية النسبية ورفضه أن يعطى أولوية سببية لعنصر واحد . فظهور الدولة الصهيونية هو ولا شك جزء من الهجمة الاستعمارية ضد المنطقة ، ولكن هناك أيضاً عناصر خاصة بالجماعات اليهودية مقصورة عليهم ساعدت على تأسيس هذه الدولة . ولذا لابد وأن تُرصد هذه الدولة لا فى إطار هذا العنصر أو ذاك وحسب ، وإنما من خلال كل العناصر .

حجر أم رشاش متطاير ؟

يتحرك جمال حمدان من العام إلى الخاص ومن الخاص إلى العام ، ولذا فهو حريص على أن يبتعد أسلوبه عن الصيغ اللغوية الجاهزة ليبحث عن كلمات وعبارات محددة تعبِّر عن المنحنى الخاص لرؤيته . ولذا نجده يكد ويتعب ليعثر على الكلمات الدقيقة الدالة («جغرافيا صماء») ويتلاعب بها لإبراز المعنى المطلوب («الرص والرصانة») أو الجمل المتناقضة (عدوان آنى واقع وعدوان سيقع فى أى آن) . وهناك النبرة الخاصة فى خطابه ، فهو قادر على أن يتوقف عن السرد ليتوجه للقارئ مباشرةً . ويمكنه أن يتحدث بلهجة العلماء ثم يرصع هذا الكلام بعبارة جميلة فى ذاتها، كما أنه مصرى صميم فى ولائه شبه الكامل للنكتة ، ولكنها نكتة تُوظَّف دائماً فى خدمة الرؤية !

انظر على سبيل المثال هذه الفقرة من شخصية مصر «أما الانفتاح الذى يرادف الانتفاخ ، فقد خلق طبقة جديدة ثقيلة من الرأسمالية العاتية المستغلة والطفيلية غير المنتجة فى أعلى السلم الاجتماعى» (ثلاثية

حمدان ، ص ٢٢) . هذا التلاعب بالألفاظ ، الذى هو فى جوهره شكل من أشكال الدعابة ، يعبّر بدقة بالغة عن جانب من الواقع المصرى . فالأسلوب الخاص هنا ليس زخرفة وإنما تعبير عن ثنائية حمدان التكاملية الخصبة .

وهناك أخيراً استخدامه للمجاز . واللغة المجازية ليست زخرفا كما يتصور البعض ، فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة النثرية عن التعبير عنه . ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد فإنه كثيراً ما يلجأ للمجاز . وهذا فى حد ذاته تعبير أيضا عن رفضه لفكرة وحدة العلوم . فاللغة الرياضية العامة المجردة التى تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية . ففى وصفه لتوزيع اليهود فى العالم يبيّن أنه ليس صحيحاً أن «تحت كل حجر فى العالم يهوديًا» ويأخذ استعارة الحجر ويقترح استعارة أخرى مشتقة منها ولكنها تقف بالنسبة لها على طرف النقيض : «الأصح أن نقول: إن توزيع اليهود العالمى توزيع رشاش متطاير فى معظمه يتحول أحيانا إلى تراب رمزى بحت» . وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب» (ص ١٠٥). وفى مكان آخر يتحدث مرة أخرى عن توزيع اليهود فيقول «الصورة المجازية ليست نهر مجره مرصعه عالمياً بمستعمرات اليهود ، ولكنها يمكن أن تكون منثوراً ، من النوى والنويات السديمية هنا وهناك» لقد استخدم هنا نفس الآلية تقريباً ، فقد أخذ صورة «نهر المجره» ليحوله إلى «منثور من النوى والنويات السديمية» (ص ١٠٥) ، بدلاً من النور الذى له مركز وقوام يظهر عالم بلا مركز .

أثر جمال حمدان :

هناك قضية خاصة ولكنها عامة (غير ذاتية تماماً وغير موضوعية تماماً) فى ذات الوقت (ثنائية حمدانية) وهى علاقتى ومدى تأثرى به . قرأت هذا الكتاب حينما كنت أكتب موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية والتى صدرت عام ١٩٧٥م . كنت أحس نحوه بالإعجاب الشديد سواء فى أسلوب كتابته أم أسلوب حياته : هذا الزهد العلمى الشديد ، هذا الإعراض عن الدنيا الذى مكنه من إنجاز بعض جوانب مهمة من مشروعه المعرفى الضخم (ولعل هذا هو الذى شجعنى على الاستقالة من الجامعة لأنجز مشروعى المعرفى) . ومن المفارقات التى تستحق التأمل أن هذا الأستاذ الجامعى الذى ترك الجامعة ، والمثقف الذى اعتزل الحياة الثقافية قد ألقى بظلاله على كل من الجامعة وحياتنا الثقافية .

ولكن رغم الإعجاب الشديد هذا يبدو أننى حين قرأت كتابه لأول مرة كنت أبحث ساعتها عن المعلومات شأنى فى هذا شأن أى باحث ، ولكن يبدو أيضاً أننى استوعبت فى ذات الوقت منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تماماً دون أن أدرى . غير أنى لم أدرك هذا إلا مؤخراً بعد أن انتهيت من كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى وتصنيفى جديد (والتى استغرقت معظم الفترة السابقة من حياتى) وجلست لأتأمل فى مصادر فكرى . وقد تزامن هذا مع كتابة هذه المقدمة ، فهالنى حجم تأثرى به فى طريقة تفكيره . لقد جاء فى كتابه الكثير من المعلومات والوقائع فأخذت منها ما أخذت ،

واستبعدت ما استبعدت ، ثم تبدلت المعلومات وتحورت ، كما تتبدل المعلومات وتتحور ، ولكن بقى ما هو أهم : بقى فكره ورؤيته منهجه . فمن الواضح أننى تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية ، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس فى عملية التفكير العلمى . ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية وإدخالها فى نطاق العلم الإنسانى العام ووضعها فى عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة . ولكن أهم ما تعلمته منه وهو ما تعلمته من أساتذتى (مثل د . إميل جورج - د . نور شريف - د . ديفيد وايمر) طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل فى المعلومات وتفسيرها . لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تُكشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق . ولا أدرى هل تعلمت منه أيضا شيئا من الصلابة والقدرة على المقاومة ؟

أثر جمال حمدان لا يمكن أن تجده فى سطر أو سطرين أو صفحة أو صفحتين من كتاباته ، وإنما هو هناك بين السطور ، وهذا هو أعمق الأثر . ولكن مع سيطرة النموذج التراكمى المعلوماتى ، أهملت أهمية هذا النوع من التأثر فمجال البحث العلمى بالنسبة للكثيبين هو الحقائق وليس الحقيقة ، هو المعلومات وليس الأنماط الكامنة وراءها ، ولذا فحينما يدرس أثر كاتب على آخر فإن الدارسين عادةً ما يبحثون دائماً عن بضعة جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر بالكاتب المؤثّر (وهكذا عُدنا مرة أخرى لشركات النقل !) . وقائمة

المراجع فيما يُكتب من دراسات تدور فى إطار هذا النموذج المعلوماتى، مما يعنى أن إسهام عشرات المفكرين والمعلمين فى صياغة أفكار الدارسين لا يعترف به لأنه مثل هذا الإسهام لا يوجد فى سطر بعينه أو فى صفحة محددة ، وما يوجد بين السطور لا يُقاس ولا يُمسك بالحواس الخمس ولذا فهو غير موجود من منظور كمى معلوماتى .

كما أننى يمكننى أن أثير قضية أخرى وهى لِمَ لْم يؤثر جمال حمدان فى هؤلاء الذين يكتبون دراسات فى نفس الموضوع بطريقة تتناسب مع حجمه الفكرى؟ يمكننى القول أن النموذج المعلوماتى التراكمى قد سيطر تماماً وحوَّل كل شىء (الآراء والرؤى والأحلام والآلام) إلى معلومات . ولذا تحولت كتابات هذا المفكر الفذ إلى مادة أرشيفية ، يتناولها بنهم الكُتَّاب المعلوماتيون. وأعتقد أن معظم ما يُكتب هذه الأيام يُكتب صدوراً عن هذا النموذج ، ولكن الأسوأ من هذا أن ما يُقرأ الآن يُقرأ بنفس الطريقة ، وهكذا تضيع الحقيقة ولا يبقى سوى الحقائق !

والتكريم الحقيقى لجمال حمدان لابد وأن يأخذ شكل محاولة التوصل لا إلى ثمرة فكره وإنما إلى طريقة تفكيره ، لا إلى ما قاله وذكره وأورده من معلومات وحقائق ووقائع وإنما كيف توصل إلى ما توصل إليه من نتائج وكيف نجح (أو أخفق) فى توصيله . ولابد وأن نكتشف طبيعة مشروعه البحثى ونبيِّن ما أنجزه منه وما لم ينجزه فهناك أجنده بحثية بين السطور علينا أن نصل إليها ونبينِّها للأجيال . إن جمال حمدان وضع أساس خطاب تحليلى جديد ، لم يلتزم به هو نفسه أحيانًا ، وهذا هو شأن الرواد دائماً . علينا أن ندرس هذا الخطاب ونصل إلى برنامج بحثى

يحوى الإشكاليات الأساسية التى طرحها جمال حمدان ، ثم نكمل المسيرة وبذا لا تضيع حياته هدراً وتكتسب عزاته معــنى ، ويتحــول إنجــازه الفكرى الشامخ من مجرد مجموعة أفكار مرصوصة وكتابات مصفوفــة تُسحب من الخزائن فى المناسبات العامة ليُكرَّم اسم صاحبها ثم تُعاد مرة أخرى ، لتستمر فى الرقاد ! يتحول هذا الإنجاز الشامخ إلى رصيد حــى يُضاف إلى رصيد هذه الأمة الفكرى فيزيدها علما وحياة .

الفصل الخامس

اليهود فى عقل جارودى

ما هو موقف روجيه جارودى من اليهود ؟ هل هو حقاً معاد لليهود واليهودية (معاد للسامية) كما يدعى الإعلام الغربى ؟ للإجابة على هذا السؤال لابد أن ندرس فكر جارودى فى كليته .

الشوق إلى النجوم :

هناك رؤيتان للعالم : واحدة تبدأ من المادة وقوانينها الرتيبة المطردة وتذهب إلى أن الإنسان ليس إلا كائنًا طبيعيًا ماديًا ، لا يختلف عن الكائنات الأخرى ، يسرى عليه ما يسرى عليها من قوانين طبيعية حتمية ، ولذا فليست له أهمية خاصة فى الكون. أما الثانية فتبدأ من معجزة الإنسان وتذهب أن يختلف بشكل جوهرى وجذرى عن الكائنات الأخرى (رغم وجود بعض السمات المشتركة بينهما) ولذا فهو يشغل مركز الكون ، وبينما تؤكد الرؤية الأولى أصل الإنسان الأرضى (وتتحدث عن تطوره من الأميبا والزواحف والقوارض والقردة العليا) وعن عجزه عن تجاوز قوانين الحركة المادية ، تؤكد الرؤية الثانية أصله السماوى أو الربانى وتتحدث عن شوقه إلى النجوم

وعن مسئوليته وحريته ومقدرته على تجاوز عالمه المادى ، وصولاً إلى قبة السماء واللامتناهى .

والمفكر الفرنسى رجاء جارودى ينتمى إلى دعاة الرؤيـــة الثانيـــة المتمركزة حول الإنسان . فهو يتحدث فى كتابه تطور فكر ماركس عن «الحلم الفاوستى» ، أى محاولة الإنسان الوصول إلى اللامتناهى ، وعــن الإنسان باعتباره كائنًا مسئولاً ، صاحب إرادة حرة ، لا يمكــن فــهم سلوكه إلا فى إطار شوقه إلى اللامتناهى .

إن جارودى ، منذ بداية رحلته الفكرية ، قد نصّب نفسه مدافعًا عن الإنسان ضد الظلم والزيف ، وضد تلك الحركات الفكرية التى تهاجمــه وتحاول إنكار حريته ، بل ونفي وجوده ، والتى تصاعدت حدتها منـــذ منتصف الستينيات . ففى كتابه البنيوية ، فلسفة موت الإنسان يســـأل جارودى : هل يقودنا موت الإله بالضرورة إلى موت الإنسان ؟ ويمكن طرح السؤال بطريقة أخرى : هل يؤدى اختفاء اللامتناهى إلى اختفـــاء الإنسان ؟

ويقول جارودى إن الفلسفة البنيوية هـــى فى جوهرهـــا إنكـــار للتسامى ونفى للإنسان ، فقد جعلت من الإنسان مجرد نقطة تقـــاطُع لعلاقات تتجاوز الإنسان ، بل إن الإنسان يصبح حادثًا عرضيًا فى تاريخ الكون ؛ مجرد مقولة فكرية من اختلاق فكرة نهاية القرن الثامن عشــر . ويواكب تضاؤل الإنسان تضخم مفهوم البنية التى تصبح جوهرًا منفصلاً تمامًا عن الممارسة الإنسانية . ويظهر التاريخ الإنسانى باعتباره تاريخًا من

تلقاء نفسه بدون مبادرة إنسانية ، بل وبدون بشر . وينتهى الأمر بالبنيوية إلى أن تؤسس علومًا إنسانية تم إزاحة الإنسان منها ، إذ يذوب الإنسان تمامًا فى البِنَى المجردة له .

انطلاقًا من هذا الموقف المعادى للإنسان ، يذهب ألتوسير - البنوى الماركسى - إلى أن الإنسان رهن بالظروف المحيطة به ، ويؤكد أن الماركسية العلمية (كما يفهمها هو) هى مذهب غير مكترث بالإنسان معاد للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ . ويصل هذا العداء للإنسان إلى قمته فى أعمال المفكر البنيوى ميشيل فوكو الذى يقول : «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفى كل من لا زال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته أو تحرره» . «فالإنسان ليس أقدم المشكلات التى تم طرحها على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة فالإنسان اختراع يبيِّن لنا علم آثار فكرنا ، بيسر وسهولة ، حداثة عهده وربما اقتراب نهايته . وسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر ، بدأ العالم بدون الإنسان وسينتهى بدونه ، وما يتأكد فى أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان . «وهكذا يتم تفكيك الإنسان المتعين المسئول صاحب الإرادة وصانع الحضارة ليظهر بدلاً منه «فراغ الإنسان المختفى» . وهكذا ننتقل مع فوكو من عالم الحداثة والبنيوية إلى عالم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيكية («بعد الحداثة» هذه التى تقيم الدنيا الآن وتشغل الناس فى بلادنا العربية ، كأننا لا يشغلنا شاغل سوى تلقف ما يقوله الإنسان الغربى وتكراره بموضوعية ببغائية مذهلة ، حتى حينما يبدأ فى صب لعناته

على الإنسان بعد أن لهج بالثناء عليه والحد له مئات السنين . ألم يكن من الأجدى أن نسأل لِمَ سادت البنيوية فى الغرب فى منتصف الستينيات ، ولِمّ انحسرت وسادت ما بعد البنيوية بدلاً منها فى منتصف السبعينيات ؟) .

يقف جارودى ضد هذا الهجوم الشرس على الإنسان ، ويرفض تصاعد معدلات العداء للإنسانية (الهيومانية) وللتاريخ والعقل فى الفلسفة الغربية ، فيكتب كتابه واقعية بلا ضفاف ليؤكد مرة أخرى رفضه للحتميات المادية ، وليؤكد مرة أخرى العنصر اللامتناهى فى الإنسان. ولذا فهو يختم كتابه باقتباس من بودلير «الشعر أكثر الأشياء واقعية وهو الشئ الذى لا تكتمل حقيقته إلا فى العالم الآخر ، ثم يُضيف قائلاً «إن الفن الحقيقى طريقة للتذكير بالامتناهى «ثمة طموح نحو اللامتناهى داخل الإنسان يُرمز له ببرج بابل ، وطالما وجُدِ الإنسان على الأرض فستكون هناك أيضًا تلك الرغبة المتأججة فى بناء البرج» .

قبر يكفى لدفن العالم :

تتبلور رؤية جارودى وتتضح معالم خطابه فى كتابه فى سبيل حوار الحضارات ، وهو خطاب تفكيكى من الطراز الأول ، ولكنه ليس بتقويضى ، فهو يطرح البدائل ويُبشر بالمستقبل . ويبدأ الكتاب بـ «مدخل» ، ويبدأ المدخل بجمله دالة مثيرة : «الغرب عارض طارئ» (وليس الإنسان كما تزعم البنيوية وما بعد الحداثة) . يستطرد قائلاً : «إن الغرب استثناء ضئيل بائس فى الملحمة الإنسانية اا

دامت ثلاثة ملايين سنة ، وهى ملحمة بدأت فى أفريقيـــا واســـتمرت خلال ستين قرنًا فى جميع القارات ، حتى عصر النهضة الغربى تلكـــم هى المصادرة الأولى فى كل اختراع يتناول المستقبل» . فالمستقبل بالنسبة لجارودى هو مجال الحرية ، ولكن إن ظلت المركزية الغربية قائمة فـــإن بواب الاجتهاد الإنسانى تُغلق ، ويصبح المستقبل ، مستقبل الجميـــع ، مقررًا مسبقًا ، ويصبح مجال الحرية اللامتناهى قفصًا حديديًا حتميًـــا ، ثل قوانين المادة ، إذ تصبح مهمة البشر ، فى كل أرجاء العالم ، نقـــل نموذج الغربى وتطبيقه إما بحذافيره أو بقليل أو كثير من التصرف .

ولكن ما هو الغرب الذى اكتسب هذه المركزية ؟ يقـــول ســـيرج لاتوش فى كتابه تغريب العالم: إن الغرب لم يعد بقعة جغرافية ولا مرحلة اريخية ، فقد أصبح آلة شرسة تدور لتهلك الجميع ، وضمـــن ذلـــك لقائمين على إدارتها ، أى الإنسان الغربى نفسه . لا يختلـــف موقـــف حارودى عن ذلك كثيرًا ، فالغرب جغرافيًا هو «مجرد شبه جزيرة مـــن سيا ، ملقاة خلف الأورال وعلى شواطئ المتوسط» ، أى إن الغـــرب لذى يهددنا ليس ماهية جغرافية ، وإنما «حالة فكرية» يحدد جـــارودى معالمها الأساسية فيما يلى :

١ – ينطلق الغرب من أن الفرد هو مركز الأشـــياء ومقياســـها ، تحركه إرادة الربح والسيطرة والاستهلاك ، وهدف هذا الفـــرد هـــو سيطرة على الطبيعة تقنيًا . ولذا فعلاقة الإنسان بالطبيعة هى علاقـــة اتح براضـــخ . وقد طوَّر هذا الفرد إرادة الغـــازى الذى لا يـــتردد فى

اقتحام تخوم العالم المعروف أو تدمير القارات والحضارات ، وظهرت ديانة جديدة قوامها تحريض الرغبة تحريضًا دائمًا .

٢ – واكب هذا الاتجاه نمو العقل المجرد أو المذهب العقلي ذي البُعد الواحد (العقل الديكارتي وعقل عصر الاستنارة) فتصور الإنسان أن العقل قادر على حل جميع المشكلات ، وأنه لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها . وأصبح هدف المعرفة هو الرقي بالعلم والتقنيات وظهرت العلمية (أي العلموية) والتكنوقراطية وكلتاهما لا يطرح سؤال لماذا ؟ (المختص بالهدف والغاية) وإنما يطرح سؤال كيف ؟ وحسب ، أي إنها ديانة وسائل وحسب ، ديانة أداتيه بلا ضمير ولا قلب ولا تاريخ . وظهر الإنسان ذو البُعد الواحد الذي يُمجِّد العمل والفعل بشكل وحيد الجانب ، لا يجد تحقيق ذاته تحقيقًا تامًا إلا من خلالهما (وهذا تقليد حضاري غربي شامل ، ينضوي تحته كل من الرأسمالية والاشتراكية) . ومن ثم ظهرت النفعية والوظيفية ، أما الأفعال غير النفعية ، تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة ، حركات الشعر والإبداع الحر ، فقد تم نفيها . في مثل هذا التصور وحيد البُعد تُوجَّه طاقة الإنسان إلى العلم النفعي وإلى الاستهلاك المستمر وينحل الفكر إلى ذكاء ، ولا يجد فيه الحب ولا الإيمان ولا الشعر مجالاً ، وتصبح التقنية هي مقياس الأشياء كافة ، ويصبح النجاح الاقتصادي (الإنتاج والاستهلاك) المعيار الأوحد .

٣ – أدّت هذه الحالة الفكرية إلى ظهور الفرد ذي البُعد الواحد ، الذي يأخذ شكلين متناقضين ولكنهما يشتركان في سمة أساسية ، واحدية البُعد :

(أ) ظهر الإنسان المتأله ، الذى أصبح إرادة مطلقة والذى يحاول أن يصبح «سيد العناصر وربها» (كما قال الكاتب المسرحى الإنجليزى كرستوفر مارول فى مسرحيته التاريخ المأساوى للدكتور فاوستوس) والذى يحاول أن يتوصل إلى عِلم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها» (على حد قول الفيلسوف الفرنسى ديكارت) . هذا الإنسان تسيطر عليه شهوة السلطة والتملك التى تستبعد كل الأبعاد الأخرى لشخصيته .

(ب) ظهر الإنسان العادى الذى يشبه ترسًا فى آلة تطحن الإنسان وتقضى على سماته الفردية ، إنسان منضبط تمامًا ، بيروقراطى ينفذ كل ما يصدر له من أوامر (وقد رسم كافكا صورته بشكل رائع فى اعماله الروائية) . هذا الإنسان تعلّم الإذعان الكامل وأصبح موضوعيًّا باردًا ، وعلميًا مرنًا ، واستبعد من شخصيته كل الأشواق والأحلام والرؤى والمقدرة على التجاوز .

٤ – هنا يظهر جانب آخر للرؤية الغربية يسميه جارودى «اللانهائى الكمى» ، الذى يقف على طرف النقيض من اللانهائى الكيفى» الذى يسمو بالإنسان (وهذه توطئة لمفهوم جارودى عن الأسطورة الإنسانية المنفتحة مقابل الأسطورة الفاشية المغلقة ، كما سنبين فيما بعد) .

ويتبدّى اللانهائى الكمى فى نظريات التنمية التى اكتسحت العالم الشرقى والغربى ، الشمالى والجنوبى ، والتى يُبشر بها البنك الدولى ، الذى لا يعرف شرقًا أو غربًا أو شمالاً أو جنوبًا ، فالعالم بالنسبة له حيز بلا تاريخ ، مادة بلا ضمير أو روح ، بمجرد مجال تتحرك ففيه التقنية

ورأس المال والبضائع دون اكتراث بالأفراد ، تمامًا مثل حركة البنيـــة فى الفلسفة البنيوية ومثل عالم ما بعد الحداثة التى عرَّفـــها البعـــض بأنهـــا «نسيان نشط للماضى والتاريخ».

انطلاقًا من هذا اللانهائى الكمى أصبح الإنسان الغربى يُعرِّف النمـــو باعتباره نموًا كميًا صرفًا فى الإنتاج والاستهلاك ، بصـــرف النظر عـــن أية غائية إنسانية ودون الرجوع إلى مشروع إنسانى أو إلى صفة الحياة . ويصبح النجاح التكنولوجى هو المعيار الوحيد حتى لو كـــان نجاحًـــا مدمرًا ، ويصبح التنظيم الاجتماعى الصارم هو وحده الهدف حتى لـــو أدَّى إلى الاضطهاد والتفاوت . وانطلاقًا من اللانهائى الكمـــى ظـــهر الايمان بإمكانية النمو اللانهائى للعلوم والتقنيات الذى يعنى نموًا متصاعدًا للسيطرة والربح والاستهلاك .

وانطلاقًا من هذا المنظور نفسه تعمل المجتمعات الغربية «كما لـــو أن كل ما هو ممكن تقنيًا أمرًا مرغوبًا فيه ، ضرورى ، سواء أكان ذلـــك صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد ، أم صنع سيارات أو طائرات أكثر سرعة باطراد حتى ولو لم يستهدف الذهـــاب بها إلى أى مكـــان) أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر يستطاع (حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عـــرض علاجـــى مســـرحى وضحيتـــه فى آنٍ واحد)» .

وانطلاقاً من اللانهائى الكمى» تعمل المجتمعات الغربيـــة المســـماة «متطورة» تبع المبدأ الذى كان فيما سلف مبدأ المغـــالطين : خـــالق

حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى ، ومؤذية أعظم الإيذاء ، من أجل اللجوء من ثم لإنتاج وسائل إروائها» .

وفى إطار اللانهائى الكمى يتم استبعاد أى مفهوم للتنمية الشاملة : تنمية إمكانات الإنسان الجسدية (نمو جسمه وقوته ومرونته) ، والإمكانات الفكرية - الابتكارات الإنسانية والإبداعات الأدبية) ، والإمكانات الروحية (العلاقات الأخوية وعلاقات الحب مع الآخرين)، وإمكانات المشاركة الجمعية حيث يشارك كل امرئ مسئول فى مشاريع مشتركة ، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها ، وإسهام موصول للإنسان فى هذا العمل المبدع الأولىّ الدائب الذى به يتكشف حضور الإله فى الإنسان ، أو اللامتناهى فى المتناهى . وانطلاقًا من اللانهائى الكمى تم تصنيف الشعوب والحضارات بحسب معيار وحيد ، وهو «التاريخ القومى» بالمعنى الاقتصادى المادى المباشر . وتم إنكار جميع الثقافات الغربية وهدمها ، وكل الطرائق الأخرى التى تتناول بالفكر والحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإله .

وهنا يكشف جارودى الغطاء عما يسمونه «التراكم الرأسمالى» (وما أسميه «التراكم الأمبريالى»): «إن شرط «نمو» الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوربا وإلى أمريكا الشمالية ، وبالمقابل فإن الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفًا» إن النمو والتخلف عنصرا منظومة الرأسمالية . وتراكم رأس المال الأولىّ ، ثم الإنتاج الموسَّع تطورا خلال مراحل عدة : إبادة هنود

أمريكا بدءًا من القرن السادس عشر نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن - أراضي أمريكا التي قلّ سكانها نتيجة تلك الإبادة الجماعية - «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكديس أمرًا ممكنًا) - «الحركة الاستعمارية» أى السيطرة السياسية والعسكرية على أفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الريع الأعظم فى الصناعة وفى التجارة ، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة ، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضًا بالقوة .

«وأخيرًا ، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات متعددة الجنسيات وتوسعها ، ومن ثم لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعَمرته . إن الشركات متعددة الجنسيات ، وهى غريبة عن حدود الدول فى (الغرب) أو فى سائر أنحاء العالم ، تُنظِّم نهب العالم ، لا على الصعيد القومى كما كان الأمر ، بل على الصعيد العالمى ، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلاً) من أجل توجيه اقتصادها وسياستها واستخدام جهازها العسكرى (كما جرى فى جواتيمالا أو فى فيتنام) تارة ، أو باستخدام مؤسسات دولية فى سنة ١٩٧٦م ، وهى تنهض داخلها بدور حاسم تارة أخرى».

وتظهر الموضوعات نفسها فى وعود الإسلام حيث يشير جارودى مرةً أخرى فى بداية كتابه إلى أن «الغرب من منظور آلاف السنين هو

أكبر مجرم فى التاريخ» . ومرة أخرى نصل إلى «عصر النهضة» - هذا الاجتياح الغربى للعالم: «كل اجتياح ، كل سيطرة ، هو نكوص فى تاريخ البشر» . كان المؤرخون عادةً يشيرون إليه باعتباره «غزوات البرابرة» . وكأن الأمر اختلف تمامًا مع عصر النهضة إذا أصبحت الاجتياحات «اكتشافات» عظمى . ومع ذلك فما أهمية أهرامات ٧٠,٠٠٠ من الجماجم التى شيَّدها تيمورلنك بعد الاستيلاء على أصفهان إزاء الإبادة الجماعية للملايين من هنود أمريكا التى قام بها الـ «فاتحون» الأوربيون ، المزودون بالمدافع ، وإزاء خراب أفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليون من السود من بلادهم ، استعباداً . وهو ما يمثل ، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل أسير ، رقمًا من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا) ، وإزاء مذبحة آسيا ، من حرب الأفيون إلى المجاعات التى أودت بحياة ملايين الهنود بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التى أُلزموا بها ، ومن قنبلة هيروشيما إلى حرب فيتنام ؟.

أى اسم يُطلَق على هذا الشكل من هيمنة الغرب العلمية الذى أنفق ٤٥٠ مليار دولار فى التسلح عام ١٩٨٠م والذى سبَّب موت ٥٠ مليونا من الكائنات البشرية فى العالم الثالث نتيجةً للعبة المقايضات غير المتساوية ؟ » .

إن فاوست رمز الحرية فى الكتابات الأولى لجارودى يتحول هنا إلى «الرمز المأساوى لثقافتنا الغربية» ، فهذه الحضارة نهبت العالم وهدمت الحضارات ولكنها لم تأت بالسعادة أو بالاتزان للجنس البشرى

وينطبق ذلك على الإنسان الغربى نفسه . وقد كشفت لنا هذه الحضارة أنها تؤدى إلى التفكك والموت وأنها قادرة ، خلال أربعة قرون على أن تحفر قبرًا يكفى لدفن العالم ، ومن ثم أصبحت هذه الحضارة «مؤهلة للانتحار» الذى يتبدَّى فى فقدان الهدف (الفرار إلى المخدرات – انتحار المراهقين بأعداد أكبر فى الأصقاع الأغنى) ، وفى الإفراط فى الوسائل (نضوب المصادر الطبيعية تلوث الطبيعة باعتبارها مستودعًا للنفايات ومعملاً لمعالجتها) . »

مشروع الأمل :

المعركة فى الوقت الراهن فى نظر جارودى – لم تعد معركة بين الرأسمالية والاشتراكية ، (فى التطبيق السوفيتى) تبنت أهداف النمو نفسها التى تبناها الغرب الرأسمالى ، ولذا أصبحت هى الأخرى ظالمة لشعبها ذاته ، مستغلة للعالم الثالث ، وشريكة فى السباق نفسه إلى الهيمنة وامتلاك أسلحة الرعب . إن معركة عصرنا من ثم هى ضد الميثولوجيا الانتحارية للـ «تقدم» وللـ «نمو» على المنوال الغربى ، وضد الأيديولوجيا التى تتسم بالانفصال بين العلوم والتقنيات (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة ، والحكمة (التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا) ؛ وهذه الأيديولوجيا متميزة بإشارة متطرفة لفردانية تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية.

ويشير جارودي إلى أن يكون هناك «نظام اقتصادي عالمى جديد ولكن لا يمكن أن يوجد مثل هذا النظام بدون نظام ثقافى عالمى

جديد . وجوهر النظام الثقافى العالمى الجديد هو الانتقال من الهيمنة الغربية إلى التشاور على مستوى الكرة الأرضية لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنسانى شامل – «مشروع الأمل» فالحوار بين الحضارات أصبح ضرورة ملحة إنه مسألة بقاء . ومهمتنا هى أن نعقد الحوار من جديد بين الحضارات الشرق والغرب لكي نضع حداً لمنولوج الغرب الانتحارى .

والانتحار – فى معجم جارودى – مرتبط تمام الارتباط بالكفر، وهى كلمة لها معنى محدد عنده ، فهو يُعرِّف الكفر باعتباره «النظر إلى الأشياء كما لو كانت مستقلة عن أصلها وغايتها ومعناها». فالكفر ، من ثم (على سبيل المثال) هو رؤية السوفسطائيين القدامى الذين نظروا إلى العالم فلم يجدوا سوى مادة تتحرك حركة لا معنى لها ، لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها أو أن يدركها ، وإن أدركها فليس بإمكانه إن يوصل إدراكه للآخرين ، فاللغة الإنسانية أداة غير طيعة بل معطبة ، وإن وصل الإدراك فلا فائدة تُرجى ، إذ إن النظرية لا علاقة لها بالممارسة. فالعالم فى حالة سيولة مطلقة ، لا توجد فيه حقيقة أو حق ، إذ إن كل الأمور نسبية بشكل مطلق ! عالم شرير وزمان ردىء قبض الريح وباطل الأباطيل .

والسوفسطائيون فى هذا لا يختلفون عن بعض الفلاسفة المحدثين ممن يُنكرون وجود هدف أو غاية عظمى فى الكون ، إذ لا يوجد سوى «قصص صغرى» لا يربطها ، أو بمعنى آخر لا يوجد سوى تفاصيل وعبث ، وأهداف مؤقته . وإذا كان الفيلسوف القديم قد أكد لنا أن

المرء لا يستطيع أن يستحم فى النهر الواحد مرتين ، فإن الفيلسوف العبثى الحديث قد وضع مقدرة الإنسان على الاستحمام ذاتها موضع الشك ، أما نتيجة الاستحمام فهى ضرب من ضروب الغيب .

فى مقابل هذه السيوله المعرفية والأخلاقية ، هذه النسبية المطلقة ، يضع جارودى الرؤية الإسلامية للواقع ، التى تنطلق من فكرة التوحيد والتى تعطى لكل حياة ولكل شئ معنى بالنسبة لعلاقته بالكل . وهذا التوحيد ليس توحيداً جامداً ، فالتوحيد الحقيقى هو «فعل من الله دائم الخلق ، فعل من النبى ، الذى بكلامه ، الموحى به من الله ، يكون ليس وحدة أو جملة ولكن فعل توحيد ، فعل تجميع ، فعل لكل إنسان يعى أنه ليس ثمة إلهى وحقيقى إلا وحقيقى إلا الله وأنه فى كل لحظة يربط كل شئ وكل حادث وكل عمل بمبدئه » .

وتتبدّى هذه الرؤية التوحيدية فى فكرة أن الإسلام تسليم ، أى امتثال للإرادة الإلهية ، وأن كل الأشياء بمعنى من المعانى «موحَّدة» ، فمثلاً: الشجرة فى ازدهارها ، الحيوان فى نموه ، الحجر فى جماديته .لكن هذا التسليم لا يتعلق بها ، فهى لا تملك الإفلات من القانون الذى يحكمها ، فالإنسان هو وحده القادر على «نسيان» طبيعته الحقيقية .(قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسَى) كما قيل له فى القرآن (سورة طه ١٢٦) . فهو يصبح مسلماً إذن بالاختيار ، وذلك بتذكره الشريعة الأولى ، شريعة التوحيد التى تعطى معنى لحياته ، وهو مسئول مسئولية تامة بما أنه يملك إمكانية الرافض .

ومن خلال التوحيد تظهر فكرة الجماعة المتماسكة المسئولة أمام الله، والإنسان الحر المسئول المتسامى (الذى يحلم باللامتناهى). والتسامى والجماعة /الأمة هما الإسهام الذى يستطيع الإسلام اليوم أن يقدمه لخلق مستقبل ذى وجه إنسانى ، فى عالم الأمر الواقع الذى يستطير عليه نموذج جنونى للنمو .هذا الواقع الذى دمَّر الجماعة وسوَّد الحتمية المادية واستبعد السمو واللاتناهى فسقط فى اللامتناهى الكمى وأصبح الإنسان جزءاً من بنَى أكبر منه تنكر عليه حريته واستقلاليته ومسئوليته .

من الماركسية الفاوستية إلى التوحيد الإسلامى ، الموضوع ذاته ، والرؤية ذاتها ، والبحث الدؤب ذاته ، بحث لم يتغيَّر عن المعنى والعدل ، فالإيمان بالبعُد اللامتناهى فى الإنسان أصبح إيماناً بوجود الله خالقاً دائما مستمراً فى الكون ، إله يدعو الإنسان إلى أن يسمو وأن يتجاوز واقعه المادى .

حضور الإله :

ولكن إذا كان الإنسانى واللامتناهى متلازمين ، فإن الأسطورة تصبح عنصراً أساسياً فى الوجود الإنسانى . يشير جارودى فى واقعية بلا ضفاف إلى تعريف الأسطورة عند ماركس بوصفها وسيطاً بين البناء التحتى والبناء العلوى . وكلمة «وسيط» هنا هى بقايا المثالية الألمانية فى خطابه، والتى تحاول أن توجد توازناً كاملاً بين الطبيعة والإنسان وبين الروح والمادة ، ومن ثم فهى تدخل بنا جميعاً فى نهاية التاريخ والعنصرية وإدارة القوة ، أى فى الطريق المسدود الذى أدخلتنا فيه

الحضارة الغربية الحديثة ، ولذا فهو يُسقط هذا التعريف ليصل إلى تعريف أكثر رحابة يؤكد اللامتناهي ، فيُعرف الواقع الإنساني بأنه لا يقتصر على ما هو قائم ، وإنما ما سيكون عليه في المستقبل. فأحلام الإنسان وأساطير الشعوب هي خميرة المستقبل . الوسيط والأساطير ، تتجاوز الواقع إلى ما وراء الواقع . ولذا فمهمة الأساطير العظيمة هي التذكير دائماً باللامتناهي وإثارة الرغبة في السعي إليه .

وفي الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ينبهنا جارودي مرة أخرى لهذه الحقيقة، فأساطير الإنسان الكبرى رسمت خطوط ملحمة الإنسان ، وعبَّرت بفضل سردها لبطولات الآلهة أو الأجداد الأقدمين عن اللحظات العظيمة في مسيرة هذا الإنسان ووعيه بقدراته وواجباته ورسالته في التفوق على واقعه المادي من خلال صورة ملموسة تولدت عن تجربته وآماله ، فهو دائماً يصبو إلى شأن أسمى لمستقبله تحقق فيه كل أحلامه في السعادة والخلاص . الأسطورة لم تتولد عن التجربة الواقعية المادية وحسب ، وإنما عن الآمال والأحلام ، فحلم الإنسان بالسعادة والخلاص هو ما يعطي لحياته معنى وهدفاً وغاية . والغايات تلعب دوراً محركاً بقدر ما تلعب الأسباب (كما قال جاودي في كتابه في سبيل حوار الحضارات) فليست المسألة هي سبب ونتيجة (كما تؤكد الحتمية المادية) وإنما هي سبب وهدف وإرادة إنسانية ثم نتيجة . ولأن خميرة اللامتناهي مكون أساسي في الإنسان ، فكل تاريخ مقدَّس (يومئ إلى اللامتناهي) هو «ضد التاريخ» (المادي الواقعي) ، وعبَّر أندريه مالرو عن الفكرة ذاتها حين قال: «كل أثر فني هو ضد القدر»، أي إنه إبداع إنساني يقف في وجه المادة وقوانين الحركة

الحتمية التي يمجدها الماديون رغم أنها تسحق الإنسان وتسعى بخطى حثيثة نحو خلق «فراغ الإنسان المختفي» ، فهي مثل دراكيولا أو فرانكشتين أو تلك الوحوش التي تزخر بها هذه الأيام السينما الأمريكية «التي حوّلت رؤية فوكو المرعبة إلى تسلية، أو لسنا في عصر ما بعد الحداثة ؛ حيث يتم تطبيع الاغتراب وتسطيح الآلم وتقبّل الأمر الواقع (البنك الدولي وصواريخ الكروز) وكأنها أمور نهائية ؟

والتاريخ المقدّس (لا التاريخ المادي الواقعي) هو التاريخ الحقيقي للبشرية ، أي تاريخ عظمة الإنسان وتطلعه إلى اللامتناهي . والأسطورة هي تعبير عن هذا التاريخ المقدّس . انظر مثلاً إلى أسطورة أوزيريس ، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة والآلهة :«إن (أوزيريس) إله مزّقه خصومه ، ولكنه يُبعث عندما تجمع أخته (إيزيس) ، بدافع حبها ، أشلاءه المبعثرة . إنه إله يُولَد من جديد في كل صباح ، كالشمس ، بعد أن يجتاز مملكة الأموات . إله يعودفي كل ربيع فيظهر مع ظهور النبات الجديد . وهو أخيراً إله يتخذ انبعاثه قانوناً كلياً للحياة ، وللطبيعة ، والتاريخ» .

والفن المنبعث من هذه الأسطورة هو تعبير عن الإيمان بقدرة البشر وهي تميط اللثام عن حضور الإله ، تماماً مثل تلك الأهرامات التي يصفها جارودي بأنها :«قصائد حقيقة ، خيام مدهشة من الحجر الصوان ، صور عالم بناه الإنسان» . وإذا كانت حركة المادة والتاريخ الواقعي (الذي ينكر التسامي واللامتناهي) تكتسح الثوابت والأخلاقيات ، فإن الأسطورة / التاريخ المقدّس منظومات أخلاقية خالدة . ويضرب لها

جارودى مثلاً على ذلك من كتاب الموتى الذى وردت فيه هذه العبارات التى يُردِّدها الميت لحظة حسابه : «لم أجعل أحداً يبكى ، لم أسبب إيلام إنسان» . كما ورد وصف للإنسان الخيِّر باعتباره قد «أعطى الجياع خبزاً ، والعطاش ماءً ، وكسا العراة» .

حساب الأرقام الجنائزى :

ولكن إلى جانب هذا الاحتفاء بالإنسان ، هناك التاريخ غير المقدَّس الذى كتبه المنتصرون ، ولذا فهم لا يتحرجون من استخدام الأساطير لمصلحتهم عن الاقتضاء ومن ربطها بعجلة انتصاراتهم ، أى إن الأسطورة هنا تتحول إلى إرادة فى يد الغازى لقمع أحلام الإنسان وتطلعاته . ويضرب جارودى مثلاً على هذه الأساطير القمعية : أسطورة ماراثون وأسطورة معركة بواتييه بين شارل مارتل وكتيبه «فدائية عربية» ، وكلاهما ليس له أى أساس فى الواقع التاريخى ، ولكنهما خُلقا تخليقا وأصبحا رمزاً لانتصار الحضارة الغربية على الآخر ، فالعالم هنا ينقسم وبحدة إلى الغرب واللاغرب ، أو كما يقولون بالإنجليزية «ذا وست آند رست the west and the rest»، والغرب هنا هو الشعب المختار وبقية العالم شعوب منبوذة ،ويبيِّن جارودى أن كلا الأسطورتين لا يُعبِّران عن اللامتناهى الكيفى الإنسانى وإنما هى عملية تزييف لوقائع التاريخ لتمجيد الذات على حساب الآخر.

ولم يُطبق جارودى رؤيته للأسطورة على الحضارة الغربية وحسب ، وإنما طبقها كذلك على الظاهرة الصهيونية . وفى مجموعة من الدراسات

أولها كتاب ملف إسرائيل : الصهيونية السياسية ، وثانيها كتاب فلسطين أرض الرسالات الإلهية ، وأخيراً كتاب الأساطير المؤسسة لإسرائيل (الصادر عام ١٩٩٦م وتمت ترجمته للعربية فى العام نفسه) . ورغم أن هذه الدراسات متفرقة لكل منها إسهامها المهم ، إلا أنها تَصدُر عن الرؤية نفسها وتستخدم المنهج نفسه ، ولذا سنعتبرها وحدة متكاملة (وإن كنا سنركز على الأساطير المؤسسة لإسرائيل) .

وقد قام جارودى بتحديد نقطة انطلاقه ومنهجه ، كما حدد بصرامة بالغة سياق نقده للصهيونية ولمراجعته لبعض المسلمات الخاصة بالإدارة النازية لليهود .

١ – بيَّن جارودى أن اليهودية عقيدة دينية أما الصهيونية فعقيدة سياسية ، وأن إسرائيل التوراتية رؤية دينية أما إسرائيل الصهيونية فحقيقة مادية . وطريقة دراسة الواحد تختلف عن طريقة دراسة الآخر ، وما يقوم به الواحد لا يمكن أن يُنسب للآخر . فسياسة إسرائيل الداخلية المبنية على الإرهاب العرقى وسياستها الخارجية المبنية على العدوان التوسع ، ليست بالضرورة أموراً نابعة من العقيدة اليهودية ولا تتمتع بأية قداسة .

٢ – يؤكد جارودى بما لا يقبل الشك تمييزه بين التوراة والتفسير الصهيونى لها ، «فنقد التفسير الصهيونى للتوراة والأسفار التاريخية (وبخاصة سفر يشوع ، وسفر صموئيل ، وسفر الملوك) ، لا يمس بأية حال من الأحوال التوراة وما جاء فيها من معتقدات دينية ..

فتضحية سيدنا إبراهيم هى المثال الخالد على تفـــوق الإنســـان علـــى أخلاقياته العابرة وعلى منطقه الضعيف باسم القيم المطلقة . كمـــا أن «الخروج« سيظل هو رمز التخلص من كل أنواع العبودية ، وعلى نداء الرب الذى لا يُقاوَم نحو الحرية» . إن هذا الجانب من العقيدة اليهوديـة والتوراة هو تعبير عن اللامتناهى فى الإنسان ، وعن المقـــدّس ، ولـــذا فجارودى يحتفى به ويضمه إلى الدلائل العديدة على عظمة الإنســـان وتطلعه إلى الإله ؛ إنه تعبير عن الأسطورى بالمعنى الإيجابى .

٣ – يؤكد جارودى التزامه بالقيم الأخلاقيـــة المطلقـــة ، فليـــس الغرض من كتابه (كما يقول) «القيام بعملية حسابية جنائزية» لعـــدد ضحايا الإبادة النازية لليـــهود أو «مســـك دفـــاتر حســـابية مؤلمـــة ومفجعة» ، فهذا يشكل سقوطاً فى العقلية التكنولوجيـــة والعقلانيـــة المادية ، أى فى «اللامتناهى الكمى» فقتل إنسان برئ واحد ، ســـواء كان يهودياً أم لم يكن ، هو جريمة ضد الإنسانية ، ولا مجال للنقـــاش فى هذا .

٤ – يهاجم جارودى وبلا هوادة العنصرية الموجهة ضـــد اليـــهود ومحاولة الحط من قدرهم والدعوة إلى الحق عليـــهم واضطـــهادهم ، ويخص كتاب بروتوكولات حكمـــاء صـــهيون بـــالذكر فيشـــير إلى أنصندد به فى كتابه فلسطين أرض الرسالات الإلهية باعتبـــاره وثيقـــة مزيفة (وأسطورة قمعية) ويعبِّر عن أسفه لاستخدامه فى بعض البلـــدان العربية .

٥ – يؤكد جارودى ضرورة الدراسة الهادئة للقضية ؛ ولذا فقد كان حريصاً كل الحرص على عدم تقديم أية أطروحة إلا وهى معززة بالمصادر .

٦ – يُبين جارودى أنه لم يأت بالحقيقة اليقينية النهائية فكتابه لا يزال «عرضاً مؤقتاً» ، وهو «ككل تاريخ انتقادى وككل علم من العلوم ، قابل للمراجعة والتنقيح طبقاً لاكتشاف عناصر جديدة .

ما يرفضه جارودى هو «القراءة الصهيونية القَبَلية والقومية للنصوص اليهودية المقدَّسة ، باختزالها الفكرة الهائلة لعهد الله مع الإنسان ، ومع كل الناس ، ووجوده فى داخلنا جميعاً ، لاستنتاج أشر فكرة فى تاريخ الإنسانية ألا وهى فكرة «الشعب المختار» الذى اختاره رب متحيز وجزئى (ومن ثم صنم) ، ولذلك للتبرير المسبق لجميع أنواع السيطرة والاستعمار والمذابح . كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدَّس هو التاريخ الوحيد فى العالم .

إن الهدف من الكتاب ليس أكاديمياً بارداً وإنما هى قضية حية، «قضية الاستغلال السياسى من دولة لم يكن لها وجود عندما اقتُرحت الجرائم (النازية) ، وقضية المبالغة فى أرقام الضحايا بصورة تعسفية لمحاولة إثبات أن معاناة البعض لا وجه لتشبهها بمعاناة الآخرين وإضفاء القداسة عليها ، وهى محاولة لصرف النظر عن مذابح أشد قسوة .

وأكبر المستفيدين من هذا هم الصهاينة ، الذين أظهروا أنفسهم بمثابة الضحايا دون سواهم وأنشئوا إثر ذلك دولة إسرائيل ، ووضعوها فوق كل قانون دولى» .

إقامة العدل فى الأرض :

هذه هى القضية ، وهذا هو وحده الجديد بالدراسة ، ويؤكد جارودى أنه لم يدر بخلده قط فكرة تدمير دولة إسرائيل ، فكل ما يريده هو ببساطة أن يُبطل عنها صفة القداسة ، وأن يدعو إلى تجاوز النسبية الداروينية التى تكرس «علاقات الغاب» أى الأمر الواقع الذى نشأ من خلال «طلقات المدافع» . إن ما يطالب به هو إحقاق الحق وإقامة العدل فى الأرض .

ويمكن إنجاز هذا المطلب الإنسانى المشروع ، فى حالة الشرق الأوسط عن طريق تطبيق القرارات التى اتخذتها الأمم المتحدة ، أى المجتمع الدولى، «وهى القرارات التى تستنكر وتمنع التوغل داخل حدود البلدان المجاورة والاستيلاء على مياهها ؛ والتى تنص على ضرورة الجلاء عن الأراضى المحتلة» . ويؤكد جارودى أن الاستمرار فى إقامة المستوطنات داخل المناطق المحتلة بطريقة غير شرعية ، هو احتلال يجعل من المستحيل إحلال سلام حقيقى وتعايش سلمى ودائم للشعبين المتساويين والمستقلين ، وهو السلام الذى يرمز إلى الاحترام المتبادل ، دون ادعاء بملكية القدس ، أرض اللقاء بين الديانات الثلاث » .

الأمر واضح لا ليس فيه ، ونقطة الانطلاق نقدية ، تفكيكية تركيبية ، أخلاقية إنسانية ، ترفض العنصرية فى كل أشكالها سواء كان موجهة ضد اليهود أو الفلسطينيين ، فلا يوجد شعب مختار وشعوب منبوذة ، ومن وجهة نظر إسلامية لم يختر الله شعباً بعينه وإنما اختار كائناً بعينه وكرمَّه وهو الإنسان وحجة الوداع ، آخر خُطب الرسول صلى الله عليه وسلم ، ليست موجهة للمسلمين فقط وإنما لكل الناس ، ويشير جارودى فى وعد الإسلام إلى قول الله تعالى ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ . سورة الحجرات الآية ١٣ .

هذا هو الإطار العام وانطلاقاً منه يحاول جارودى تحطيم بعض الأساطير المغلقة التى تستند إليها الدولة الصهيونية :

١ – أسطورة الوعد :

تستمد أولى الأساطير ، أسطورة «الوعد» ، أصولها من الوعد الإلهى لإبراهيم فى سفر التكوين . ومعظم المفسرين أخذوا الوعد المعطى للآباء بمعناه الكلاسيكى باعتباره إضفاءً للشريعة بعد الأحداث على الغزو الإسرائيلى لفلسطين ، أو امتداداً للسيادة الإسرائيلية فى عهد دواد .

٢ – أسطورة الشعب المختار والنقاء العرقى :

تذهب الأسطورة الصهيونية إلى أن اليهود شعب مختار ، لم ينفتح على الآخرين فاحتفظ بنقائه العرقى أو الإثنى . ويُكذِّب التاريخ والواقع هذه الدعوى تماماً ، فالعبرانيون منذ استقرارهم فى كنعان قد اختلطوا

عرقياً وثقافياً بالشعوب المحلية (بشهادة الكتاب المقدَّس ذاته) ، وعبر التاريخ اختلط أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم من خلال الزواج مع بقية الشعوب ، كما تم المزج كذلك عن طريق التحول الدينى (التهوُّد) .

وقد ولَّدت هذه الأساطير المغلقة سمة تعتبر من أميز سمات المستوطن الصهيونى وهى سمة «إبادة الآخر» . فواقع التطهير العرقى الذى يُمارَس بشكل منتظم فى دولة إسرائيل اليوم ، ينبع من مبدأ النقاء العرقى الذى يمنع امتزاج أعضاء الشعب المختار بالشعوب الأخرى ، سواء من الناحية العرقية أم الناحية الثقافية . ومبدأ التوسع والاستيطان هو ثمرة فكرة أسطورة الوعد . والترانسفير (أى طرد الفلسطينيين من وطنهم) هو النتيجة الحتمية للمنطق الداخلى للصيهوينة . ثم ينتقل جارودى بعد ذلك إلى الأساطير الصهيونية الخاصة بالإبادة .

وبعد ..

هذه جولة قصيرة للغاية فى عقول بعض المفكرين (اليهود وغير اليهود) تكّشفنا من خلالها موقفهم من اليهود والمسألة اليهودية والصهيونية.

وموضوع اليهود كما بين هذا الكتاب موضوع مركب وخلاف، ولكن ما يهمنا نحن العرب، أن ما قد يكون قد حاق باليهود من ظلم وتعسف فى العالم العربى لا يعطيهم أى حق فى فلسطين ،

واستخدام الديباجات المختلفة فى تبرير الاستيلاء على فلسطين هو غش وتدليس ، وأصحاب الحق ، أصحاب الأرض لم يختفوا كما كان مقدراً لهم. وهم لايزالون يطالبون بحقوقهم وأرضهم ويرفضون التفريط فيها. والصهيونية - رغم كل الديباجات اليهودية وغير اليهودية هى حركة استعمارية استيطانية، استولت على أرض الفلسطينيين بالقوة ، وبدون وجه حق، ولذا فالحرب ضد الصهيونية ، هى حرب قد تكون قومية أو دينية ولكنها تظل فى صميمها حرباً إنسانية لاستعادة الحقوق الضائعة.

ولاشك أن القضية تحتاج لمزيد من الدراسة المفصلة ولكن حيز هذا الكتاب قد فرض حدوده علينا، ولعله قد يكون لنا فرصة فى المستقبل نتناول ما لم نتناوله فى هذا الكتاب (إشكالية نفع اليهود ، وموقف الكُتّاب اليهود (الصهاينة) مثل بياليك وتشرنحوفسكى من القضايا التى تناولها هذا الكتاب. والله أعلم .

إشترك فى سلسلة اقرأ تضمن وصولها إليك بانتظام

الإشتراك السنوى:

– داخل جمهورية مصر العربية ٣٦ جنيهاً

– الدول العربية واتحاد البريد العربى ٥٠ دولاراً أمريكيًا

– الدول الأجنبية ٧٥ دولاراً أمريكيًا

تسدد قيمة الإشتراكات مقدماً نقداً أو بشيكات بإدارة الإشتراكات بمؤسسة الأهرام بشارع الجلاء – القاهرة.

أو بمجلة أكتوبر ١١١٩ كورنيش النيل – ماسبيرو – القاهرة.

فهرس

صدر حديثا



الصين بعيون مصرية
محمد نعمان جلال
دكتور عبد الله الأشعل
القدس لمن ..؟
دكتور صلاح بيومي
اقرأ
دكتور جمال
اقرأ
دكتور جلال أمين

رقم الإيداع	٢٠٠٣/٥١٩٥	
الترقيم الدولى	977-02-6437-8	ISBN

١/٢٠٠٣/٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)



اليهود والمسألة اليهودية مسألة غربية أفرزها المجتمع الغربى وصدرها لنا على هيئة الدولة الصهيونية التى غرسها فى المنطقة بقوة السلاح الغربى، حتى وجدنا أن المسألة الإسرائيلية أصبحت جزءاً من تاريخنا ووجدنا أنفسنا نواجه الكيان الصهيونى وندرسه ونتعامل معه .

لهذا حرصت دار المعارف على تقديم هذا الكتاب الهام الذى يعرض للمسألة اليهودية والصهيونية فى عقل كثير من المفكرين والسياسيين شرقاً وغرباً على مختلف توجهاتهم .

٤٠٦٨٨٦/٠١